

د. هبة شريف

العربي للنشر والتوزيع

ديني ودين الناس

الدين والعلمانية والثورة

دينى ودين الناس

الدين والعلمانية والثورة

د. هبة شريف

الطبعة الأولى: 2017

رقم الإيداع: 2017/1767
الترقيم الدولي: 9789773193249

الغلاف: خالد شريف

60 شارع القصرالعيني - 11451 - القاهرة
ت: 27921943 - 27954529 فاكس: 27947566
www.alarabipublishing.com.eg

ديني ودين الناس

الدين والعلمانية والثورة

د. هبة شريف



بطاقة فهرسة

هبة، شريف

ديني ودين الناس / تأليف، هبة شريف.- القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، 2017.

ص: سم.

تدمك 9789773193249

1- مصر – العادات والتقاليد

2- الحياة اليومية

3- الدين والمجتمع

أ- العنوان 390.0962

"ما لي وللناس كم يلحونني سفهًا
ديني لنفسي ودينُ النــاس للنــاس"

ديوان الحلاج

إهداء

إلى النبلاء

إلى من ساعدوني كثيرًا بالنقاش وتبادل الآراء، وتحمَّلوني بصبر رغم الاختلاف، وآثروا – رغم ذلك – البقاءَ مجهولين.

مقدمة

في مصر تسمع كثيرًا من المنظِّرين والمثقفين يردِّدون مقولة: "إن الشعب المصري متديِّن بطبعه"، يرددها المتديِّنون، ويردِّدها غير المتديِّنين أيضًا في نقدهم للمتديِّنين. كما تسمع أيضًا من يتَّهم الدين بتغييب العقول، وبأنه التجارة التي يستخدمها الإسلاميون أو السياسيون للوصول إلى الحكم. ومن الممكن أيضًا أن تقابلك تلك المقولات التي أصبحت – من كثرة ما ردَّدها العارفون وغير العارفين - تشبه الصلوات الهندية، وأعني بها مقولات مثل "ضرورة فصل الدين عن المجال العام"، أو "فصل الدين عن السياسة"، أو "فصل الدين عن الدولة". ثم تسمع من يردُّ – في الاتجاه المقابل - بأن "السبب فيما نحن فيه هو ابتعادنا عن الدين وصحيحه".

وبين كل هؤلاء يعيش معظم المصريين وهم يؤكدون على أهمية الدين في حياتهم اليومية دون تنظيرات أو فلسفات كبيرة أو تعميم أو خطابات أكاديمية. يعيش معظم الناس حياتهم اليومية المزدحمة بلا تفكير عميق فيما وراء هذه الظاهرة؛ ظاهرة الإيمان والتدين. في الحياة اليومية تختلف الممارسة عن الخطاب الذي يُنظِّر لها، أو عن النظريات التي تَدرُّس هذه الممارسات الدينية اليومية.

يعيش المصريون الدين في شعائرهم اليومية من صلاة، وصوم، وزكاة، وزيارات للمساجد أو الكنائس. كما يمارسون طقوسًا أخرى متوارثة مثل حضور الموالد، وزيارة الأولياء، والإيمان بكراماتهم ومعجزاتهم. يعيش المصريون حياتهم بإيمان أن الله معهم أو يُدبِّر لهم أمورهم فيرزقهم أو يَنصُرهم أو يبتليهم.

وللدين دور في حياة المصريين. فهو إما التزام طقسي شكلي في الصلاة، والصوم، والملبس، والمأكل، أو هو دين شخصي يعتقدون فيه وفي قدرته على الارتقاء بشخصياتهم وأخلاقهم، أو يتحول عند بعضهم ليصبح حالة فلكلورية يزورون فيها الموالد وحلقات الذكر، بل ويقرؤون عنه، ولكنهم لا يمارسون شعائره بإيمان. والدين عند بعض الناس أيضًا حراك ثوري أو وسيلة لتعبئة الناس أو لمحاولة السيطرة عليهم.

في مصر يبرز الدين بشكل يومي في الرموز البصرية في الحياة اليومية. في الملصق الذي يقول "هل صليت على النبي اليوم؟" الذي انتشر مؤخرًا في جميع الشوارع، أو في القرآن، أو صورة السيدة العذراء الموجودين داخل السيارات، أو في السلاسل المعلَّق فيها مصاحف ذهبية أو "ما شاء الله" أو صلبان. كما تنبعث من المساجد أصوات الأذان خمس مرات يوميًّا، ويُذاع القرآن صباحًا من معظم المحلات المسلمة، وتدق أجراس الكنائس يوم الأحد من كل أسبوع، ويذيع التليفزيون

شعائر صلاة الجمعة أسبوعيًا، ويذيع الاحتفال بعيد الميلاد المجيد كل سنة. وفي مسلسلات رمضان فلا بد من إذاعة تمثيلية واحدة دينية على الأقل، أما البرامج الدينية فتذاع بشكل دائم. ناهيك عن الدعوات والإشارات الدينية التي تزخر بها وسائل الاتصال الاجتماعي، من أمثلة الدعاء والصلاة على النبي أو الخلاص على يد يسوع.

ولكن هل بالفعل المجتمع المصري متديِّن بطبعه؟ أم أن الانسان متديِّن بطبعه؟ أنا أميل أكثر إلى تصديق أن كثيرًا من الناس – في شرق الكرة الأرضية أو غربها، وفي شمالها أو جنوبها – لا يستطيعون التخلي عن الإيمان بوجود إله، حتى لو تخلوا عن فكرة الانتماء لدين بعينه.

صحيح أن بعض علماء الطبيعة والفلك والرياضيات هاجموا بشدة فكرة وجود إله، أو خالق للكون، لأن الحقائق العلمية قد استطاعت الإجابة عن الكثير من الأسئلة المطروحة، ومنها مثلًا نظريات نشأة الكون، التي يعزوها عدد لا بأس به من العلماء إلى نظرية الانفجار العظيم The Big Bang Theory، أو إلى نظرية الصدفة Coincidence Theory، أو إلى نظرية العوالم المتوازية The Parallel Universe Theory التي تكرر نفسها بشكل دائم. ويوضح عالم الرياضيات الأيرلندي "جون لينوكس" في كتابه "هل دفن العلم الإله؟" الصادر عن دار "س.ك.م ر. بروك هاوس للنشر"

عام 2002. كل هذه النظريات التي تؤكد على أن العلوم الطبيعية قد جعلت العالم في غنى عن الإله[1].

إلا أن الدين لم يختفِ من حياة الإنسان تمامًا، ولم تختف فكرة الإيمان بقوى عليا غيبية لا نستطيع الوصول إليها، ولم تختفِ الإشارات التي تؤكد وجود خطة كبرى للكون، ولا الإشارات إلى أنه لا شيء يحدث بالصدفة.

هذا الكتاب لا يبحث في فكرة الإله وما إذا كان الإله موجودًا بالفعل أم لا، فالكثير من الآراء التي تقول بعدم وجود الإله، تقابلها آراء بوجوده تعادلها في القوة. وعدد الناس غير المؤمنين بالإله، يقابلهم آخرون لا يستطيعون الحياة بدون الإيمان بوجود خالق. ولا يبحث هذا الكتاب في الآراء الفقهية والفلسفة الإسلامية، فأنا لست من أهل هذا التخصص. كما لا يبحث هذا الكتاب في الفلسفات الغربية الخاصة بالحداثة والعلمانية، إلا في حدود ما يخدم الفكرة الأساسية للكتاب، وهي دراسة الظواهر الثقافية الخاصة بالدين في الحياة اليومية وتحوله من مكون ثوري إلى أداة في يد الحكام، أو تطوره من

1- Lennox, John (2010-12-08). Hat die Wissenschaft Gott begraben?: Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen (Institut für Glaube und Wissenschaft) (German Edition)). SCM R. Brockhaus im SCM-Verlag. Kindle Edition.

الثورة على الظلم إلى أداة في يد الظالمين. فأنا أحاول في هذا الكتاب إلقاء الضوء على سؤال عما إذا كان الدين فعلًا وسيلة لإخضاع الشعوب للحاكم، أم إنه يصبح أحيانًا عاملًا من عوامل التعبئة الثورية للدفاع عن العدل والحرية؟

أهتم في هذا الكتاب بدور الدين في حياة المصريين وتحوله من حالة ثورية إلى حالة استسلام بالقضاء والقدر والمكتوب. أهتم بإبراز كيف تعمل السلطة الحاكمة على فرض حالة من التدين من خلال تعبيرات ثقافية في البرامج التليفزيونية، والجرائد، والكتب، والأفلام، والمسلسلات، والحضرات الصوفية. وكيف يقاوم المصريون كل هذا، وكيف يعبِّرون عن مقاومتهم في تعبيرات ثقافية مضادة للسلطة - السياسية أو الدينية.

وأحاول أيضًا أن أبحث في سبب عدم اختفاء الدين من حياة المصريين رغم دعاوى العلمانية والحداثة التي أطلَّت برأسها علينا منذ القرن التاسع عشر، ورغم المحاولات الدؤوبة للمثقفين المصريين وعلماء الدين وبعض المهتمين بالإصلاح من أجل تحقيق مجتمع علماني في مصر يُفصَل فيه الدين عن المجال العام.

أعلم تمامًا أنني أطرح تساؤلات قد لا أملك الإجابة القاطعة عن معظمها. إلا أن تناول هذه الأسئلة من منظور النقد الثقافي يمكن أن يلقي الضوء على علاقات القوى في المجتمع المصري وصراعاته

الحضارية والثقافية في هذه اللحظة التاريخية التي أجدها فارقة وهامة جدًّا في حياة المصريين.

قد لا يكون ما أكتبه جديدًا على بعض القراء. فأنا أذكر أن بعض الأصدقاء الذين قرأوا كتابي "الكارو والمرسيدس" - الصادر عن دار "سلامة" في 2015 - علّقوا بأنهم لم يجدوا فيه جديدًا. وأنهم تقريبًا يعرفون كل ما كتبته.

ولست بصدد الدفاع عمَّا أكتبه، ولا الادِّعاء بأن ما أكتبه مختلف وجديد. فكل الكتب والنظريات تُبنى على بعضها، وكل الآراء الجديدة تستفيد من آراء سابقة عليها. والجديد فيها هو طريقة التناول وطريقة العرض والأمثلة.

وأزعم أن كتابي هذا - ومن قبله كتاب "الكارو المرسيدس" - قد استخدمت فيهما منهجًا جديدًا على الحقل الثقافي المصري، هو مجال النقد الثقافي، أو الدراسات الثقافية التي تحاول دراسة التعبيرات الثقافية في الحياة اليومية والمنتجات الجماهيرية التي يستهلكها معظم الناس ولا تتعالى عليها. وبالتالي أحاول أن أشرح نظريات فلسفية معقدة، تصف الجدل الدائر في العالم منذ خمسمائة عام عن الحداثة والعلمانية بطريقة سهلة (أو أتمنى أن تكون كذلك) عن طريق استخدام أمثلة من ثقافة الحياة اليومية للمجتمع المصري.

ظهر النقد الثقافي منذ الخمسينات أول ما ظهر في بريطانيا، ثم اشتهر كحقل دراسي في الأكاديميات الإنجليزية والأمريكية. وقد نشأ هذا الاتجاه في الأساس كمحاولة للإمساك بالتعقيدات في المجتمعات ما بعد الصناعية وتداخل الثقافة مع التصنيع مع الاقتصاد مع السياسة مع التكنولوجيا مع وسائل الاتصال لدرجة أصبح معها من المستحيل التركيز على تحليل الظواهر الثقافية بمعزل عن كل هذه الجوانب. يحاول النقد الثقافي أو الدراسات الثقافية أن يتتبع الممارسات الثقافية في علاقتها المتبادلة بين بعضها البعض، أي ألا يتم عزل الكتب عن المسلسلات التلفزيونية أو عن الجرائد والأغاني، وأن تُدرك التعبيرات الثقافية في علاقتها بالهيكل الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للمجتمع الذي نشأت فيه. ولأن الدراسات الثقافية تنظر إلى الممارسات الثقافية في سياق أكبر وأوسع، فهي لم تصنع هذا الفصل الحاد بين ما يطلق عليها "ثقافة راقية" وما هي "جماهيرية" أو "شعبوية"، فتركز كتب الدراسات الثقافية مثلًا على كل ما ينتجه مجتمع ما من ثقافة، ككتب، وأفلام، ومسلسلات تلفزيونية، ولا تهمل مثلًا "البيست سيلر" أو البرامج الحوارية التليفزيوينة ولا النقاشات المجتمعية في الصحف باعتبار أن هذه الظواهر الثقافية ليست عميقة بالشكل الكافي، أو ليست "راقية" بالشكل الكافي. كما تهتم الدراسات الثقافية بالتعبيرات الثقافية الخاصة بالحياة اليومية مثل المأكل، والملبس، وديكورات البيوت، والعمارة، إلخ. في النهاية لا تركز الدراسات الثقافية على

ظاهرة بعينها دون ربطها بظواهر أخرى في المجتمع، لتكشف الصراع الدائر بين الجماعات المختلفة ووسائلها الثقافية في التعبير عن نفسها وأفضلياتها ومحاولاتها للهيمنة والسيطرة.

في رأيي، فإن الموضوع الذي أثيره هنا، وهو دور الدين في المجتمعات الحديثة، هو نقاش مجتمعي تم، وما زال يتم على نطاق واسع، بعض الناس يرون فيه أزمة فكرية فلسفية يتصدون لها من الناحية الفلسفية وتاريخ الحضارة، ويتصدى لها آخرون من المنطلق الفقهي الشرعي الديني، ويذهب آخرون إلى تحليل اجتماعي لمسألة التدين.

في حين أحاول أن أبيِّن أنا أن الممارسات الإنسانية الثقافية - ومنها الدين إذا عرّفنا الثقافة بمفهومها الأوسع على أنها أسلوب حياة - هي ممارسات تتم في الحياة اليومية وتُعتبر جزءًا لا ينفصل عنها أبدًا. ولهذا فالدين حاضر في الكتب التي يقبل الناس على قراءتها (إلى جانب الكتب الأكاديمية الخاصة بجماعة معينة من القراء)، وبرامج "التوك شو"، والمقالات الصحفية، والأفلام، والمسلسلات.

لدراسة المنتجات الفنية الجماهيرية موقع هام في العلوم الاجتماعية، خاصة فيما يخص تأثيرها على وعي الناس وتوجيه الرأي العام. فمثلًا تنظر "مدرسة فرانكفورت" بعين الشك إلى المنتجات الجماهيرية، حيث عاصر أعضاؤها الدعاية الإعلامية للحكم النازي في ألمانيا على يد وزير الإعلام والدعاية النازي "جوزيف جوبلز"، وخبروا

بشكل شخصي ما يمكن للإعلام والمنتجات الجماهيرية أن تقوم به من تشويه لآراء الناس والسيطرة على عقولهم في ظل النظم الشمولية. وقد نشأت "مدرسة فرانكفورت" كحركة فلسفية في مدينة "فرانكفورت" بألمانيا عام 1933، ومن أشهر علمائها "ماكس هوركهايمر"، و"فالتر بنيامين"، و"هيربرت ماركيوز"، و"تيودور أدورنو"، ثم "يورجن هابرماس" من الجيل الثاني. وقد منع الحكم النازي هذه الحركة من الأبحاث والنشر، فهاجر معظم علمائها، ثم عادت مرة أخرى إلى ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية وانتهاء الحكم النازي.

وبسبب السياسات الإعلامية للحكم النازي، لم يعد أعضاء "مدرسة فرانكفورت" يثقون في وسائل الإعلام والتعبيرات الثقافية المنتشرة. فمن وجهة نظرهم كانت وسائل الإعلام الجماهيري في الأنظمة الدكتاتورية والشمولية وحتى في المجتمعات الرأسمالية وسائل هيمنة اجتماعية. ونتيجة لذلك يزداد انسياق الفرد وراء هذه الأنظمة، وتسهل السيطرة عليه. ولم يُفرِّقوا هنا كثيرًا بين وسائل الإعلام في المجتمعات الديمقراطية أو الفاشية أو الشيوعية. فبالنسبة لهم تحتكر السلطة المهيمنة – سواء سلطة الحكم المستبدة أم سلطة رأس المال في المجتمعات الديمقراطية – المنتجات الثقافية الجماهيرية

للتحكم في الناس، بغرض تبرير ونشر أفكار سياسية معينة، أو لتشجيع الاستهلاك في حالة المجتمعات الرأسمالية[2].

ومن خلال وسائل الإعلام الجماهيرية ترسل الأنظمة الشمولية أو غيرها رسائل إلى المتلقي لتُزيّف وعيه وتجعله ينساق بدون جهد يذكر إلى الآراء التي تريد نشرها بين الناس. ولأن المنتجات الثقافية الجماهيرية لها قدرة على جذب المتلقي، فلقد أصبحت مجالًا تسعى الأنظمة الحاكمة للسيطرة عليه. فتفرض برامج حوارية معينة أو تنتج أفلامًا أو أغنيات أو مسلسلات أو تنشر كتبًا تعمل كلها على تدعيم أفكار السلطة الحاكمة وتبرير سياستها. فلا ننسى مثلًا الأفلام التي أُنتِجت بعد ثورة 1952، ودورها في نشر الإيمان بعدالة جمهورية يوليو. كما لا ننسى أيضًا الأغنيات الوطنية التي أخذت تؤكد أن "ما تقولش إيه اديتنا مصر وقول هاندّي إيه لمصر"، أو "مصر هي أمي"، إلى آخر هذه الأغنيات التي كرَّست شعورًا وهميًّا بالوطنية انعكس فقط في الشعارات ولم يصب في إصلاح النظم السياسية المتعاقبة أو مراقبتها أو التساؤل حتى عن حقوق المواطنين وواجباتهم في ظل هذه الأنظمة. وفي هذا السياق أيضًا نستطيع فهم التطور الذي حدث في المجتمع عن طريق تتبع التغيرات التي طرأت

2- ديفيد إنجليز – جون هيوسون: مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة. ترجمة لما نصير. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت، لبنان. 2013. ص. 73.

على المنتجات الثقافية الجماهيرية. ففي العهد الناصري يغني عبد الحليم حافظ "على راس بستان الاشتراكية واقفين بنهندس ع المية" ليتم الاحتفال بالمنهج الاشتراكي الذي تبنَّاه النظام. ثم تتطور المنتجات التي تقدم للناس في آخر السبعينات وفترة الثمانينات لنجد الشيوخ في البرامج الدينية يؤكدون أن الله خلق الناس "طبقات"، وذلك بعد أن تم التخلص من المنهج الاشتراكي لتحل محله سياسات الخصخصة والليبرالية.

ولعل التحكم في وسائل الاعلام والمنتجات الجماهيرية شيء مفروغ منه في الدول الشمولية والفاشية التي لا تسمح بصوت آخر غير صوت النظام الحاكم، مثل ألمانيا النازية أو الدول الشيوعية، والتي تستخدم وسائل الإعلام مثل الجرائد "القومية" أو القنوات التليفزيونية القومية أيضًا لصالح الترويج لسياساتها، أو تتحالف مع طبقة رجال الأعمال والصناعة والتجارة لتؤسس قنوات إعلامية خاصة، ولكنها تروِّج للنظام. فالأنظمة الشمولية تحاول جاهدة أن تربط النظام الحاكم بعلاقات متشابكة ومصالح متبادلة مع جماعات النفوذ والرأسماليين، مما يوحِّد أهدافهم في النهاية. فتحمي السلطة السياسية رأس المال ورجاله، ويخدم رأس المال السلطة ويضع إعلامه ومنتجاته في خدمة الدفاع عن الوضع الراهن وتبريره.

ويختلف الإنتاج الثقافي في المجتمع الديمقراطي الرأسمالي عنه في المجتمعات الشمولية. فالإنتاج الثقافي في المجتمعات الديمقراطية يعتمد بشكل أساسي على المنافسة بين الشركات والمنتجين، إذ يسعى كل منهم إلى مضاعفة أرباحه على حساب الآخر. ومن هذا المنطلق فإن الصناعات الثقافية لا تسعى لتغرس في عقول المستهلكين سلوكيات تتسم بالامتثال للوضع الراهن، لأن هدفها هو صنع منتجات ثقافية تجذب المستهلكين وتحقق الأرباح، فتتنوع الصناعات الثقافية بتنوع منتجيها ومتلقيها. ويصبح المتلقي هو الذي يختار انحيازه لأي من المنتجات. وهذا مع التسليم بأن ثقافة المجتمعات الرأسمالية هي ثقافة استهلاكية في المقام الأول، مما يجعل الانحياز للاستهلاك هو الهدف الأكبر الذي تسعى الشركات المنتجة للصناعات الثقافية الجماهيرية لتحقيقه. ولكني لا أنكر أن هذه المجتمعات تقدم أيضًا منتجات أخرى لجمهور أكثر انتقائية وبعدًا عن الاستهلاك، ولكنه يبقى جمهورًا محدودًا.

في كل الأحوال، فإن دراسة المنتجات الفنية الجماهيرية تلقي الضوء على تيارات سائدة في المجتمع بقوة بالفعل، أو تلقي الضوء أيضًا على الاتجاه الذي تريده القوى الاجتماعية المسيطرة (سواء الحاكمة أم الرأسمالية).

والحقيقة إننا لا بد أن نعترف أيضًا بأنه مع تطور وسائل الاتصالات وثورة الاتصالات التكنولوجية أصبح التأثير في عقول الناس عن طريق المنتجات الثقافية الجماهيرية فكرة تخطاها الزمن إلى حدٍّ كبير، خاصة فيما يخص الأجيال الجديدة. ولهذا تسعى المجتمعات الشمولية إلى السيطرة أيضًا على الفضاء الإلكتروني وتحجيمه أو التحكم فيه. فالمعلومات التي يتم حجبها تُتاح بسهولة على الفضاء الرقمي ويتم تداولها بسرعة مذهلة. هكذا لم تعد الناس كلها بالضرورة خاضعة للتحكم فيها بواسطة الإعلام، فهناك كثيرون أفلتوا من توجيه الأنظمة السياسية المباشر ودعايتها الفجَّة عن طريق تلقِّي معلومات من مصادر مختلفة عن تلك التي تقدمها الدولة. فكيف تقنع الناس بأن رأيك هو الرأي الصائب بينما هناك كثيرون يعارضونه على الفضاء الرقمي؟ ولهم أسبابهم المقنعة والمقبولة؟

في النهاية أريد أن أؤكد أن هدفي ليس كتابة كتاب أكاديمي يتعامل بالشكل البحثي المتعارف عليه من إدراج لنظريات وأبحاث أخرى والتعليق عليها. هدفي من هذا الكتاب هو عرض لآراء ونظريات وتيارات فكرية بأسلوب قريب من القارئ المهتم، بحيث أشرح هذه النظريات والآراء في انعكاسها في الظواهر الثقافية التي يراها القارئ في حياته اليومية؛ ربما دون أن يكون واعيًا تمامًا أنها تعكس هذه النظريات وتعلِّق عليها بقوة.

سأتناول مفاهيم مثل "الحداثة"، و"العولمة"، و"تجديد الخطاب الديني"، و"الحركات الثورية الدينية والروحانية" عن طريق تتبع كيف تنعكس هذه المفاهيم في المسلسلات والأفلام والكتب الرائجة.

وبالتأكيد، فإن النظريات المعروضة ليست بجديد على القارئ المتخصص، ولكنني أزعم أن الربط بين هذه المفاهيم النظرية المعقدة والمنتجات الثقافية البسيطة هو الشيء الجديد الذي ربما يستحق أن يخوض القارئ من أجله مغامرة إلقاء نظرة على هذا الكتاب.

الفصل الأول
الحياة الحديثة. .
أو الحياة كمشروع تجاري

"كانت إنجازات الحياة الحديثة واضحةً وضوح الشمس. (.....) وعدت الحياة الحديثة الناس بالراحة المادية وبمجتمعات ترفل في الرفاهية. ونحن ملزمون بالتسليم بهذا الواقع. أي شخص بعقله الكامل سيقبل أن يتخلى عن المياه النظيفة وصون الصحة العامة والمجارير والمضادات الحيوية والمؤن الموثوقة من المواد الغذائية المتنوعة والشرطة المدنية والطائرات النفاثة والحواسيب وناطحات السحاب مقابل ما سبقها – قذارة القرون الوسطى الأوربية وعدواها ونتانتها؟"[3].

هذا ما كتبه "جون كارول"، أستاذ الاجتماع في جامعة "لاتروب" بملبورن في كتابه "تحطم الثقافة الغربية". وأجدني أوافقه فورًا فيما يخص إنجازات الحداثة وعلومها وتقنياتها وأبحاثها التي سهَّلت حياتنا كثيرًا. كما أوافقه أيضًا على نقده بعد ذلك لتطورات الحداثة. فكل شيء وكل تطور إنساني له جوانب سلبية أيضًا، فالإنسان يكسب شيئًا ويفقد في مقابله شيئًا. هذا هو قانون الحياة ومنطقها الذي لم يتغير حتى الآن. فمع كل هذه الإنجازات للحداثة وإلى جانبها عاصرت المجتمعات الحديثة أزمات أدت إلى نقدها من مفكرين وفلاسفة من أبناء هذه المجتمعات الحديثة نفسها، حتى بدأ المفكرون والمبدعون يتحدثون عن "ما بعد الحداثة".

3- جون كارول: تحطم الثقافة الغربية. إعادة القاء نظرة على الحركة الإنسانية. ترجمة مارك عبود. الانتشار العربي. لبنان. 2012. ص. 19.

سيبدأ بعض المفكرين في التأكيد على تناقضات الحداثة والرأسمالية التي بشَّرت في بدايتها بأنها الحل السحري للرفاهية. فالوفرة في الإنتاج والتصنيع - وهي شرط أساسي من شروط المجتمعات الحديثة - تحوَّلت إلى شهوة للاستهلاك، وأصبح الناس في مجتمعات الوفرة عبيدًا لسلع لا يحتاجون إلى معظمها. فما إن يُطرح منتج حتى تُسارِع شركات ومصانع مُنافسة بإلحاقه بمنتج آخر أكثر حداثة وأكثر جمالًا وأكثر جاذبية، محاولين إقناع المستهلك بأن المنتج الجديد لا غنى له عنه، في حين أنه فعليًّا لا يختلف جوهريًّا ولا في وظيفته الأساسية عن القديم.

فالواقع أنه لا يهم كثيرًا إذا كانت شاشة التليفزيون مسطحة أم مقوَّسة. ولا يهم إذا كانت قدرة تخزين التليفون المحمول الجديد أكبر من سابقه. فكل هذا لا يُغيِّر من جوهر التليفزيون ولا وظيفته الأساسية – ألا وهو المشاهدة – ولا جوهر التليفون – وهو التواصل، شيئًا. ما تغير فقط هو الوفرة في الإنتاج التي فرضت استهلاكًا أكبر ليتماشى مع حركة التصنيع التي تحتاج إلى تسويق منتجاتها وزيادة أرباحها.

وتحوَّلت الفردية أو النزعة الإنسانية التي قامت عليها الحداثة إلى نفعية وتطورت العقلانية لتصبح فكرًا ماديًّا لا يساعد الناس كثيرًا على فهم ما يعجز العلم عن شرحه.

أصبح كل شيء في الثقافة الغربية وفي مجتمعاتها "يتسم بهذا الالتباس، كل شيء حديث ومعادٍ للحديث، لدرجة أننا لا نبالغ لو قلنا إن العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تبثها الحداثة"[4].

عندما بدأ المشروع الحداثي كمشروع عقلاني يؤكد على الإرادة الحرة للإنسان، كان مُبشرًا بعصرٍ يستقبل فيه العالم الإنسان بحفاوة كبيرة، لأنه أصبح مركز الكون، وتصبح إرادته هي التي تُسيِّره.

بدأ مشروع الحداثة بداية جيدة ومُبشِّرة. فقد ساعدت الحداثة مثلًا على تطور النظام الديمقراطي، عندما أصبح الناس مسؤولين مسؤولية مباشرة عن اختياراتهم لحكامهم، وانتهى العصر الذي كانوا يضطرون فيه لقبول الحُكَّام بوصفهم قدرًا إلهيًا أُنزِل على رؤوسهم. كما لا بد لنا أن نعترف بأن الاقتصاد الحر - وهو أساس النظام الليبرالي قد أنتج - رغم كل علاته – مجتمعات أكثر ازدهارًا – وبها قدر من الضمانة الاجتماعية للمعوزين. بل إننا لا نستطيع إنكار أن المجتمعات ذات الاقتصاد الليبرالي الحر توفر مناخًا للعيش أفضل كثيرًا من مجتمعات أخرى تحيا في ظل نظام اقتصادي آخر يدّعي العدالة الاجتماعية. فالمجتمعات الحديثة بها قدر من الرفاهية في وفرة

4- ألان تورين، نقد الحداثة. ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997. ص. 141.

السلع لمن يقدر على دفع ثمنها، ولكنها مع ذلك تتيح حدًا أدنى من تكافؤ الفرص وإمكانيات الترقي.

أما قيمة المساواة أمام القانون – وهي من قيم الحداثة الأصيلة – فقد قننت محاسبة المخطئ - أيًا كان - عن أفعاله التي قام بها بإرادته الحرة، وساهمت بذلك في توفير حياة يومية عادلة نسبيًا[5].

إلا أن الحداثة كما رسَّخت قيم الديمقراطية والحرية والمساواة أمام القانون والعقلانية والمواطنة، جاءت بسلبياتها أيضًا. ومن سلبيات الحداثة التي يصعب علينا تجاهلها النفعية والفردية، وتنامي الاحتياج إلى الاستهلاك والمشاعر القومية العدائية، واستغلال الشعوب الأخرى واستنفاد موارد الأرض بحيث نعيش اليوم مهددين بفناء الكوكب الذي نعيش عليه على مهل. وهنا أصبح مفهوم الحداثة يحمل الشيء ونقيضه: يحمل الوعد بالحرية، ويحمل في الوقت نفسه استعمار واستغلال الشعوب الأخرى، يحمل الوعد بالعقلانية، ويحمل أيضًا المغالاة في المشاعر القومية المتطرفة اللاعقلانية. وعدتنا الحداثة بالوفرة، ولكننا وجدنا أنفسنا في النهاية في وسط مجتمع استهلاكي تتوفر فيه السلع فقط للفئات القادرة على دفع أثمانها.

وهكذا أدركنا أن لكل تطور وجهه الإيجابي والسلبي في الوقت ذاته. ولهذا يقول "جون كارول" إننا في هذا العصر الحديث ورغم

5- جون كارول: تحطم الثقافة الغربية 169 – 170

كل تلك الإنجازات فإننا فقراء ومعوزون رغم الوفرة ومشردون رغم أننا نملك منازلنا الخاصة[6].

يعرض فيلم "الجمال الأمريكي" American Beauty مظاهر انهيار الحياة الحديثة كما وصفها فلاسفة ما بعد الحداثة. (الفيلم من إنتاج عام 1999م، ومن إخراج "سام ميندس" وتمثيل "كيفين سبيسي" و"آنيت بينينج"). ينتقد الفيلم الحياة الأمريكية الحديثة - وهي أيقونة العالم الحديث، والتي يعتقد كثيرون أنها الشعلة التي ترمي بشررها على باقي الكرة الأرضية لتجعلها أكثر تحضرًا وتقدمًا وتنويرًا. أمريكا هي قمة المشروع الأوروبي للحداثة. هي درة تاج الحداثة كما يقولون. أمريكا هي العالم الجديد كما كان يقال عنها في القرن التاسع عشر عندما بدأت هجرات الأوروبيين إليها أملًا في بدء حياة أفضل. هي بلد الفرص غير المحدودة، وهي البلد الذي يحلم كثيرون بالهجرة إليه حتى الآن، هي البلد الذي تحقق فيه الحلم الأمريكي الكبير.

أبطال الفيلم يعيشون مظاهر المجتمع الحداثي وسماته. فتحرر رأس المال وسهولة حركته تحول إلى سلوك استهلاكي لينفق الناس أموالهم فيما يحتاجونه ولا يحتاجونه. فبطلا الفيلم – "جون لستر" وزوجته (كيفين سبيسي وآنيت بينينج) - تحوّلا إلى كائنين دخلا في آلة الإنتاج الجهنمية المحبطة من أجل البقاء ناجحين في مجتمع

6- المرجع السابق، ص. 13.

استهلاكي يقيس التحقق والنجاح برموز اجتماعية مادية تعتمد كلها على رصد ما تملكه، حتى لو كنت غير سعيد. أن تكون سعيدًا ومتحققًا معناه أن يكون لديك بيت جميل وسيارة حديثة، بل سيارتان، وأن يكون لديك وظيفة مرموقة تدرُّ عليك دخلًا كبيرًا لتستطيع شراء ما تحتاجه وما لا تحتاجه فعليًا.

الفيلم يدور حول أسرة أمريكية – هي أسرة "لستر برنهام" التي تبدو من أكثر الأسر نجاحًا. تملك الأسرة منزلًا كبيرًا وجميلًا في حي سكني جميل. يعمل الأب في مجال الإعلانات وتعمل الأم في مجال بيع العقارات. والوظيفتان دالَّتان تمامًا على جوهر الحياة الحديثة المعاصرة. الإعلانات هي في النهاية بيع كل ما يمكن أن يخطر على بالك أو ما لا يخطر على بالك، إنها أساس إقناع المستهلكين بشراء ما يحتاجون إليه وما لا يحتاجون. الإعلانات هي عصب الرأسمالية والرأسمالية هي أساس الحياة الحديثة ورفاهيتها المزعومة.

أما العقارات فهي دليل المكانة الاجتماعية، الرمز الذي يحرص كل الناس على الحصول عليه. في زمن ما قبل الحداثة كانت البيوت والمساكن ضرورة قصوى تلبي احتياجًا حقيقيًا، ولكن تحوَّلت البيوت وامتلاكها إلى تجارة، ثم إلى إعلان، ثم إلى استهلاك زائد على الحاجة أحيانًا، ففقد السكن معناه الأصلي وجوهره: السكينة والراحة. فأنت تسكن في بيت تدفع له أقساطًا شهرية أو ربع سنوية، لتجد نفسك قلقًا

ومهمومًا، في كثير من الأحيان، من التفكير في وسائل توفير هذه الأقساط، مما ينزع عن السكن معنى "السكن" أو "السكينة". وتجد نفسك أحيانًا كثيرة تعمل في أكثر من وظيفة أو تعمل في وظيفة لا تحبها من أجل توفير المال اللازم للحصول على البيت، فينتفي أيضًا معنى الراحة. بناء العقارات والتجارة فيها تحوَّلت مثل التصنيع – وهو أحد إنجازات الحداثة – إلى تجارة واستهلاك لمنتجات لا يحتاج إليها الناس بالضرورة. ثم تحوَّلت تجارة العقارات وتحوَّلت منتجات التصنيع أيضًا إلى وسيلة لتراكم رأس المال والاستهلاك الضروري وغير الضروري.

الأسرة في الفيلم تعتقد أنها لا بد أن تُمثِّل السعادة ما دامت تملك كل مقومات السعادة، فلا تفهم الأم سبب تعاسة ابنتها وتنفجر فيها قائلة: "لديكِ كل شيء". وبالفعل فهم لديهم كل المظاهر التي وعدت بها الحياة الحديثة الإنسان لكي يكون سعيدًا: المنزل والسيارات والوظائف الراقية والدخل الكبير.

وفي لحظة كاشفة يرى "لستر برنهام" مدى زيف حياته: زوجته التي لا تحبه، والوظيفة التي يكرهها، والابنة التي لا تشعر بالسعادة في بيت أبويها. وهنا يقرر الاستقالة من عمله في الإعلانات لأنه كان يدور في طاحونة تستهلك سعادته، بل إن أسرته كلها ليست سعيدة. وهكذا يقرر أن يعمل عملًا بسيطًا به أقل قدرًا من المسؤوليات ويوفر له الراحة. وفي المقابل فهو على استعداد تام للتضحية بالمرتب الكبير

في سبيل عيش حياة ليس بها كل تلك الالتزامات. فيجد عملًا في أحد محلات المأكولات السريعة، ليتمرد بذلك على أحد رموز الحياة الحديثة التي لم تجلب له السعادة: الوظيفة المرموقة والدخل الكبير الذي يسمح بالرفاهية والاستهلاك.

وللحياة الحديثة انعكاساتها السلبية على العلاقات الإنسانية. فالزوج والزوجة غير متفقين، ولكنهما لا يستطيعان الانفصال خوفًا من ضرورة اقتسام الأملاك والأموال وفقًا لقوانين البلاد، فيفقدان المال الوفير الضروري للحياة المريحة. رغم أن الراحة لا تعني السعادة بالضرورة؛ فمن ناحية وفرت الحداثة بعقلانيتها واختراعاتها وقوانينها شكلًا جميلًا من الحياة المريحة، ولكنها لم تضمن أن هذا الشكل يحوي مضمونًا يجلب السعادة للجميع.

وبالفعل فالأسرة الأمريكية التي تبدو مثالية ليست سعيدة في الواقع. ويتساءل أفرادها: "متى تغيرنا؟ متى بدأنا نفقد البهجة؟". هل فقدوها عندما دخلوا آلة الإنتاج والاستهلاك؟ فحرص كل من الأب والأم على إيجاد وظيفة تدرُّ دخلًا وفيرًا حتى يصبحا أكثر قدرة على الاستهلاك؟ أم تراهم فقدوا البهجة عندما خضعوا لمجتمع المظاهر أو "مجتمع الفرجة" أو "الاستعراض" بتعبير المفكر الماركسي "جي ديبور"، حيث تعيش فقط لتصدِّر صورة جميلة عنك وعن نجاحك وأن تعطي الإحساس أنك ناجح. ولكن لا يهم كثيرًا أن تكون سعيدًا

في الحقيقة. ولهذا السبب يؤكد الزوج "لستر برنهام" لجاره أنه لا يهتم كثيرًا أن زوجته تخونه مع رجل آخر. فزواجهما قد انتهى، ولكنها يعيشان المظهر فقط، يعيشان الإعلان عن زواج ناجح، بينما لا يعيشان هذا النجاح واقعيًا.

يعيش الزوجان ما أسفرت عنه الحداثة من أزمات عميقة. يعيشان الحرية التي تحوَّلت إلى فردية. فيعيش أفراد الأسرة غرباء عن بعضهم البعض، فلا أحد يهتم مثلًا بالابنة التي تتوق كثيرًا إلى بعض النظام والقواعد في المنزل، ولكن لا تجد أحدًا يفرض هذه القواعد وهذا النظام، بل إن كلًا من الأب والأم أتاحا لها حرية غير مشروطة.

ونفس هذا المعنى يؤكد عليه عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي "آلان تورين" في كتابه "نقد الحداثة"، فبالنسبة له فإن "التحرر من الأشكال التراثية والدعوة للحرية وإعمال العقل ليس ضمانة للسعادة. إنه تحرر وجد نفسه في نهاية المطاف خاضعًا لتنظيم الإنتاج ودائرًا في عجلة الاستهلاك"[7].

في عرضه لأزمة الأخلاق التي ترتبت على تحرر الانسان من الفكر الغيبي وتخلصه من وجود إله يراقب ضميره. يقول "جون كارول" إن النزعة العقلانية الإنسانية أنتجت مجتمعًا يمجِّد الإرادة الحرة ويحرر الإنسان من الفكر الغيبي، أي أننا قد تحررنا من الإيمان

7- آلان تورين: نقد الحداثة، ص. 259.

بوجود إله يراقبنا في السر والعلن[8]. وبدلًا من الدين استطاع المجتمع العقلاني الحداثي سن قوانين تقنن الخطأ والصواب، وتعاقب كل من يخطئ، ولكنها ظلت قوانين لا تعني سوى "الاستقامة العملية" بمعنى أنك تُعاقَب عندما تُخطئ في حق غيرك، فتُعاقب على السرقة والقتل مثلًا، أو السب والقذف، إذا ثبتت التهمة عليك، أما إذا لم تثبت التهمة، فأنت غير مُعاقَب. لا تُعاقَب على كونك حقودًا أو حسودًا أو مُغتابًا للناس. كما لا تُجرِّم قوانين المجتمعات الحديثة البخل أو التفاخر أو الكذب - طالما أنه لم يقع انتهاك لحريات وحقوق الآخرين. لا يحاسب القانون الأزواج الخائنين إذا لم يكتشف أحد خيانتهم. كل هذا لا يُعاقب عليه القانون في المجتمعات الحديثة. الإله وقوانينه هي التي تعاقب على هذه الصفات وهذه الأفعال، ولكن ما من دليل عملي أو عقلاني على وجود الإله، وبالتالي فلا دليل على صحة أن الإله يعاقب المخطئين الذين لا يكتشف خطأهم أحد. ولهذا قرر المجتمع الحداثي أنه ليس بحاجة لهذا الإله.

وإحقاقًا للحق، فقد حاول المجتمع الحداثي إنقاذ حداثته وإنسانيته عندما نادى الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" بالأخلاق. كانت دعوته فرصة كبيرة أن يستعيد المجتمع الحداثي الضمير والوازع الأخلاقي، أي أن يكون الإنسان صالحًا دون قانون يعاقِب أو

8- جون كارول: تحطم الثقافة الغربية، ص. 145 – 147.

يجرِّم. مع الاعتراف طبعًا بأن القانون الأخلاقي ليس ملزمًا للناس لأن عقابه غير مؤكد[9].

بطل الفيلم وبطلته، الزوج والزوجة، كل منهما ليس مخلصًا للآخر. الزوجة تقيم علاقة مع أحد زملائها، والزوج يشتهي صديقة ابنته المراهقة. وجارهم – الضابط المتقاعد - رجل مِثلي، ولكنه لا يعترف بشذوذه، لأنه يخشى على "صورته الأخلاقية" التي يصدّرها للناس. فتعكس أزمة الأخلاق هنا أزمة حقيقية في العلاقات الإنسانية، حيث لا يهتم الناس اهتمامًا حقيقيًّا ببعضهم البعض، ولكن يهتمون بصورتهم أمام الآخرين فقط. المهم ألا يعرف أحد أنك مخطئ أو مذنب.

التخلص من الإيمان بالقدر والغيبيات أطلق الحرية بالفعل، وأطلق الاعتماد على العقل، إلا أنه لم يضمن السعادة ولا استطاع شرح السر الذي ما زال مستعصيًا على الفهم: الموت. فقدر الإنسان هو وجوده المؤقت على الأرض الذي ينتهي بالموت. وهو القدر الذي لم تستطع الحداثة ولا العقلانية تجنبه، كما أن المجتمع الحديث لم يستطع إعداد الإنسان إعدادًا جيدًا لملاقاته. بالعكس تمامًا، فإن كل مظاهر المجتمع الحديث تحاول ألا تجعل الموت حاضرًا في أية لحظة من لحظات الحياة المليئة بالاستهلاك والمتع. فحضور الموت – كفكرة – يخفف من تسارع وتيرة الاستهلاك، لأنه يضع علامات استفهام

9- "جون كارول": "تحطم الثقافة الغربية"، ص. 61.

حول جدية الحياة والاستمتاع بكل لحظة فيها. تخيل أنك في وسط كل هذا الاستمتاع بشرائك منزلًا جديدًا أو سيارة جديدة أو عند قيامك برحلة باهظة الثمن، تخيل وسط هذا كله أنك تتذكر الموت، وتتذكر أنه لا شيء دائم، لا المنزل ولا السيارة ولا الرحلة. من المؤكد في هذه الحالة أن استمتاعك بكل هذه الأشياء سوف يقل كثيرًا، أو أنك سترى على الأقل تفاهة كل هذه الأشياء التي تستهلكها وتنفق من أجلها الوقت والجهد، وتضحي أحيانًا براحتك من أجل الحصول عليها في حين أنك سوف تتركها وتمضي في أية لحظة.

رغم كل مظاهر الحياة والرفاهية، تظل فكرة الموت قدرًا مُلاحقًا للإنسان لا يمكنه تجنبه أبدًا. ولم تستطع حياة الرفاهية ضمان الخلود. وسوف يطالعنا في الفيلم مشهد الجنازة التي مرت على الأبناء، وهما عائدان من مدرستهما. وسوف يتوقفان ليسأل كل منهما الآخر إذا كان أحدهما قد رأى شخصًا ميتًا من قبل.

سيصبح الموت هو هاجس البطل منذ بداية الفيلم حتى نهايته، دون أن تسمع لهذا الهاجس صوتًا إلا فيما ندر، ودون أن يكون له حضور قوي. فالبطل ليس مريضًا، بل إنه في منتصف العمر ويتمتع بصحة جيدة. وقد مات فجأة ودون مقدمات. ويبدأ الفيلم بجملة على لسان البطل يخبر فيها المشاهد أنه سوف يموت بعد أقل من عام. والموت في الفيلم كالموت في الحياة، قدر محتوم منذ البداية، ولكن

موعده غير معروف، ونحن – كبشر - لا نعطيه اهتمامًا ولا نعيه تمامًا في أنشطة حياتنا اليومية. نقوم بكل أنشطتنا ونمارس كل ما يجب علينا أن نمارسه من أجل البقاء على قيد الحياة، ولا نلقي للموت بالًا إلا عندما نرى جنازة أو عندما يموت المقربون. وعندما نموت نحن لا نعود مرة أخرى لنخبر الآخرين الذين ما زالوا على قيد الحياة بما رأيناه في الحالة الأخرى. فالحقيقة أنه لم يحدث من قبل أن مات إنسان ثم عاد ليقص علينا خبرته. إنها تجربة على كل منا خوضها وحده تمامًا ودون تجهيز - دون اطلاع على خبرات الآخرين فيها.

يبدو الموت في الفيلم قدرًا محتومًا، ولكنه ليس سيئًا. يقول "ريكي" – ابن الضابط المتقاعد - لـ"جين" – ابنة "لستر برنهام" - إن الإنسان الوحيد الذي رآه ميتًا هو تلك المرأة الشريدة على جانب الشارع، وإنه عندما نظر إليها وهي ميتة لم يرَ سوى الجمال. وفي المشهد الأخير للفيلم عندما يطلق الضابط المتقاعد الرصاص على "لستر" بطل الفيلم، ينظر "ريكي" إلى الجسد الغارق في دمه ويجده مبتسمًا، فيرد ابتسامته. فهل الموت هو ما ينقذ الإنسان من تلك الحياة التي لا هدف لها ولا طائل من ورائها؟ لا يجيب الفيلم عن هذا التساؤل، لأنه ينتهي مع موت البطل، ولكن يظل هذا التساؤل عن الموت مصاحبًا لنا في حياتنا الحديثة ومحاولاتنا الدؤوبة في عقلنة وشرح كل ما نمر به – إلا الموت.

ومثلما تهزنا تجربة موت أحد المقربين في إيماننا بالعقل، يهتز إيماننا بالنسق الأخلاقي للمجتمعات الحديثة عندما نبدأ في استعراض ما يمر به الضعفاء والفقراء والمهمشون داخلها وخارجها. نشك كثيرًا في أخلاقية الحداثة عندما نتعرف على بعض منتجاتها السياسية الشمولية. ألم تتطور النازية والفاشية والستالينية من داخل المجتمعات الحديثة؟ كيف لا ننتقد الحداثة ونحن في نهاية قرن عاصرنا فيه حكمًا نازيًا وحكمًا شيوعيًّا، والنظامان نتاج الحداثة القائمة على العقل والإيمان بالعلم؟

يحاكم عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي "آلان تورين"، في كتابه "نقد الحداثة"، ما أسفرت عنه الحداثة على المستوى الأخلاقي بعد سيادة العقل، فيتساءل: "أليس باسم العقل وكونيته أن امتدت سيطرة الرجل الغربي الذكر، الراشد والمتعلم على العالم كله؟ ألم يبسط الرجل الغربي سيطرته على العمل وعلى المستعمرات وعلى النساء والأطفال؟ ألم يخلق نظمًا استبدادية باسم العقل والعلم؟"[10].

ويعود "آلان تورين" ليؤكد لنا أن القرن العشرين شهد سقوط فكرة الحداثة ومشروعها، كما أنه القرن الذي شهد سقوط النموذج الشيوعي، رغم أنه كان أملًا للمناضلين العماليين ولكثير من المثقفين[11].

10- آلان تورين: نقد الحداثة. ص. 20.
11- آلان تورين: نقد الحداثة. ص. 259.

نفس هذا التناقض بين إنجازات الحداثة وسلبياتها، وبين السعادة التي وعدت بها والحياة غير العادلة التي ألقتنا فيها أبرزه "وائل حلاق" في كتابه "الدولة المستحيلة" الذي حاول فيه نقد المسلمات التي ترتكز عليها الدولة الحديثة[12].

ففي هذا الكتاب يشير "وائل حلاق" إلى المشكلات الأخلاقية التي ظهرت مع الحداثة: الرأسمالية وأُطُرها الظالمة في استغلال ليس فقط الناس في مجتمعاتها الحديثة، بل يمتد الاستغلال ليشمل مجتمعات أخرى. في سبيل تحقيق السوق المفتوح والاقتصاد الحر العابر للقارات يظهر الظلم بشكل أكثر حدة وقوة حين لا يلتفت أحد إلى احتياجات الناس الفعلية، خاصة المهمشين والفقراء داخل المجتمعات الحديثة، ولكن بالأخص خارجها.

إلى جانب استغلال البشر من أجل تحقيق أرباح أكبر أقبلت الدول الصناعية الحديثة على التصنيع المبالغ فيه وانتهت إلى التدمير المتنامي للكوكب والبيئة. فعلى حد قول "وائل حلاق" فإن "كل رجل

12- Hallaq, Wael B. (2012-12-11). The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. Columbia University Press. Kindle Edition .

وامرأة في هذه المجتمعات الحديثة ملعونان لأنهم أصبحوا مسؤولين مسؤولية أخلاقية عن دمار الأرض"[13].

يبدو من فيلم "الجمال الأمريكي" أنه لا أمل في إمكانية إنقاذ المجتمعات الحديثة من الاندفاع نحو تعاستها، ولا أمل في إنقاذ البشر من الآثار السلبية للتصنيع والرأسمالية. فهذه الآثار قد امتدت لتصبح خطرًا على حياة الكوكب كله، ويبدو أنه لا سبيل لإيقاف التدهور.

تثبت الأزمات المتزايدة في الكوكب أنها كلها من صنع الإنسان الحداثي تحديدًا الذي يوظف العلم والعقل من أجل إخضاع الطبيعة لراحته ورفاهيته. ولكن للأسف فلن تقتصر الأزمات التي ابتدعها الإنسان على بني جنسه فقط. فالإنسان الذي أصبح محورًا للعالم منذ بداية عصر الحداثة، معتمدًا على عقله وحريته وفرديته وتدوير رأس ماله، تخطى كل الحدود العقلانية ليهدد بقاءه وبقاء غيره. فهو لم يعد يحارب أخاه الانسان فقط، ولم يعد يستغل من هو أضعف منه فقط، ولم يعد يمارس التطهير العرقي على آخرين من بني البشر فقط. فأزمات المناخ وانقراض بعض الحيوانات والنباتات تحذر من كوارث بيئية مثل ارتفاع درجة حرارة الأرض واختلال التمثيل البيئي بسبب نقص الغابات وبسبب القضاء على بعض الحيوانات. كل هذا بسبب

13- Hallaq, Wael B. (2012-12-11). The Impossible State. (p. 4).

الإنسان الحديث الذي قرر أن يستفيد ويستغل الأرض ومواردها من أجل تحقيق أقصى ربح يتخطى حتى قدرته على الإنفاق.

أنتجت الحداثة التي بدأت كفكرة تحاول ترسيخ العقلانية والفردية والاقتصاد الرشيد هذا التغول الهائل في استهلاك موارد الأرض والقضاء عليها تدريجيًا. وبعد أن وعدت الحداثة الإنسانية بالسعادة جلبت لجزء غير قليل منها الشقاء.

لا تُعد هذه النظرة المتشائمة للحداثة مجرد آراء وأمنيات تطلقها شعوب العالم الثالث متمنية زوال النعمة عن العالم الحديث ومتشفية فيه، فهي أفكار تدور أيضًا في المجتمعات الغربية الحديثة. تدور وتُنتج في أروقة الجامعات والمراكز البحثية بأقلام فلاسفة وعلماء اجتماع غربيين. كما تفرض نفسها أيضًا في التعبيرات الثقافية الجماهيرية الغربية. وعندما يتم تداول هذه الفكرة المتشائمة عن سلبيات الحداثة في منتج ثقافي جماهيري مثل الفيلم، فهذا يعني أنها أصبحت أفكارًا تعكس همًّا حقيقيًا بالفعل عند الكثيرين ولم تعد مجرد أفكار تنشرها وتناقشها الكتب الأكاديمية فقط. فالفيلم بوصفه منتجًا من المنتجات الجماهيرية يتوجه إلى القاعدة الكبيرة من الناس. ولهذا السبب فإنه مرآة لاحتياجات الناس ودافع لهم للحركة في نفس الوقت.

عندما عرض فيلم "أفاتار" Avatar في 2009 (من إخراج "جيمس كاميرون"، وبطولة "سام ورثينجتون"، و"زوي سالدانا"،

و"سيجورني ويفر") كان انعكاسًا لقضايا تهم الناس في المجتمعات الحديثة فعلًا. والدليل أن الفيلم حقق نسبة مشاهدة عالية، فتخطت مبيعات التذاكر ملياري دولار. وتم ترشيح الفيلم لتسع جوائز أوسكار، حصل بالفعل على ثلاث منها في الإخراج والمؤثرات السينمائية والمعالجة السينمائية.

يتنبأ فيلم "أفاتار" بالمستقبل المظلم للأرض القادم لا محالة. يبدأ الفيلم بمشهد لمدينة ما على الأرض يمشي الناس في شوارعها بكمامات على وجوههم خوفًا من الهواء الملوث. ثم ينقلنا الفيلم إلى مشهد آخر: نشرة أخبار تليفزيونية تعلق على انقراض نوع جديد من الحيوانات. أي إن الأرض التي استمر الإنسان في استهلاك مواردها وهوائها، معتمدًا على إيمانه المطلق بالتقدم العلمي والتصنيع والاقتصاد الرأسمالي، لم تعد مكانًا صالحًا للعيش. وعلى كوكب الأرض يحيا الجندي الأمريكي "جاك بليك"، الذي فقد القدرة على المشي في حروب دارت أيضًا على الأرض - غالبًا بسبب التنافس على الموارد - وفي الواقع - وبعيدًا عن الفيلم - فقد ساهمت الحداثة في خلق نموذج استعماري هدفه الأول هو السيطرة على الموارد الطبيعية للشعوب الأخرى وتسويق منتجاتها التي لم تعد الأسواق المحلية قادرة على استيعابها لوفرة التصنيع والإنتاج. وما زالت الدول الحديثة تحاول جاهدة فرض الاقتصاد الرأسمالي على باقي شعوب الأرض.

في الفيلم تقرر إحدى الهيئات العلمية التي تقوم بأبحاث وتجارب علمية في كوكب "باندورا" أن تستضيف هذا الجندي ليكمل التجارب العلمية بدلًا من أخيه التوأم الذي قُتل في حادث. ونلاحظ في الفيلم أن الأبحاث العلمية تنفق عليها شركة رأسمالية كبرى تحركها المصلحة والمنفعة والربح. فنعرف أن سبب اهتمام الشركة الرأسمالية بالإنفاق على الأبحاث في كوكب "باندورا" ليس هو الاهتمام بالتقدم العلمي ولا بازدهار البشرية، بل بسبب أن الكوكب به معدن نفيس وغالٍ ترغب الشركة المموِلة للأبحاث العلمية في استخراجه والانتفاع به. وهنا يعلق الفيلم بذكاء على المنحى السلبي الذي اتخذه العلم - إحدى ركائز الحداثة - في تطوره في المجتمعات الحديثة. لا أحد ينكر أن التطور العلمي والتفكير العقلاني كان لهما الفضل في العديد من الاكتشافات العلمية المذهلة التي ساعدت البشرية لتحيا حياة أفضل. إلا أنه مع الوقت ومع تراكم رأس المال وبحثه الدؤوب عن أسواق جديدة وصناعات جديدة بهدف الربح، تحوَّل العلم إلى وسيلة لضخ المزيد من الأموال في الآلة الرأسمالية الجبارة التي لا تقوم الحداثة ولا تقوم المجتمعات الحديثة من دونها. فسرعان ما تحوَّلت الأبحاث الطبية إلى تجارة دواء وأطراف صناعية، تدرُّ الملايين على المموِّلين. وسرعان ما تحوَّلت الأبحاث الزراعية إلى تجارة في المحاصيل الزراعية وأعلاف الحيوانات، إلخ. وهكذا أصبح الانسان الذي لا يملك المال الكافي لشراء دوائه أو غذائه محرومًا من خدمات صحية ومحرومًا من

طعام صحي وبيوت آمنة إلا في حالات نادرة في المجتمعات التي تحاول تحقيق حدًّ أدنى من العدالة الاجتماعية.

وعلى أمل أن يحصل الجندي "جاك بليك" على مكافأةٍ كبيرة تمكنه من إجراء عملية جراحية يستطيع بعدها المشي مرة أخرى، يسافر للمشاركة في الأبحاث على الكوكب الآخر. وبعد سنوات - لأن الكوكب بعيد عن الأرض - يصل الجندي إلى كوكب "باندورا" ليكتشف أن الكوكب ليس به العلماء والباحثون فقط، بل إن من لهم اليد العليا فعليًّا هم أفراد الجيش الكبير من الأرضيين المستعدين في أية لحظة لقتل السكان الأصليين للحصول على مبتغاهم – المعدن النفيس.

وهكذا ينتقل الأرضيون إلى الكوكب الآخر بكل منتجات حداثتهم الإيجابية والسلبية. وكما كان الاستعمار في القرن التاسع عشر عرَضًا مصاحبًا للحداثة، نجد أن المستقبل يتنبأ بأن الأرضيين الحداثيين سوف يستعمرون كواكب أخرى، بعد أن استنفدوا موارد الأرض. وكما كانت الدول الاستعمارية تبرر احتلالها واستغلالها لدول أخرى، يبرر الأرضيون – بعد أن قطعوا شوطًا بعيدًا في حداثتهم – استعمار واستغلال الكواكب الأخرى. فسكان كوكب "باندورا" يُوصفون بالوحوش، وقد أتى سكان الأرض لتعليمهم. وهي نفس مقولة الخطاب الاستعماري الذي كان يبرر احتلال الشعوب الأخرى

المحتاجة لأن ينتشلهم أحد من حالتهم البدائية المتوحشة ليصل بهم إلى التمدين والتحضر.

بنيت قرية السكان الأصليين في كوكب "باندورا" فوق المعدن النفيس الذي يريده الأرضيون، وفي هذه القرية توجد شجرة الأرواح التي تنبثق منها ثم تعود إليها كل الأرواح الحية بعد الموت – البشر والحيوانات والنبات. هذه الشجرة تمثل بالنسبة لهم "أيوا" أو الروح الأعلى التي تضم كل الأرواح، أو بمعنى آخر: الإله. الأفاتار شعب مؤمن، ولكن الأرضيين ليسوا مؤمنين، بل إنهم يسخرون من هذه المعتقدات ولديهم استعداد تام للقضاء على شجرة الأرواح من أجل الحصول على ما يريدون. الأرضيون مؤمنون بالعلم "والعلماء لا تحركهم المشاعر" كما يقول أحد العلماء في الفيلم.

وعلى كوكب "باندورا" يبتكر العلماء تقنية تجعل الأرضيين يعيشون في أجساد تشبه أجساد السكان الأصليين. وهكذا تحل روح الجندي "جيك بليك" في جسد تم تصنيعه في المعمل ليشبه جسد الأفاتار. ولكن يحدث ما يجعله يرى الأمور من منظور مختلف. يقع "جيك بليك" – في جسده الآخر – في حب فتاة من سكان الكوكب. وتبدأ هذه الفتاة في شرح مفاهيم شعب الأفاتار له، فتحكي له عن التضامن بين الكائنات الحية وضرورة التواصل والتراحم بينها. لأنها كلها مرتبطة ببعضها البعض برباط قوي. يؤمن الأفاتار أن الكائنات

كلها تستعير القوة من بعضها البعض، وتعود لتعيد هذه القوة عندما تموت - للأصل، لشجر الأرواح. الناس على كوكب "باندورا" مؤمنون بما وراء المادة وبالإله في مقابل الأرضيين الذين تخلصوا من الحاجة إلى الإيمان. في البداية لا يفهم الأرضي سبب أو منطق الإيمان الذي يشعر به سكان كوكب "باندورا"، والفتاة لا تستطيع أن تشرح له ما لا يُشرح. فتقول له إنه لا أحد يستطيع أن يعلمك أن "تُبصر". لتبرز هذه العبارة جوهر الإيمان بالروحانية التي تخلى عنها سكان الأرض. فالأرضيون يرون الظواهر كلها، ولكنهم لا يستطيعون إبصار المنطق الحقيقي والهدف من وراء هذه الظواهر. فقط المهيؤون لهذه البصيرة يمكنهم ذلك. والبصيرة لا يمكن تعلمها، فإما إنك مستعد لها، وإما غير مستعد. إما إنك مؤمن بها، وإما غير مؤمن.

في فيلم "أفاتار" يصبح الحل أمام السكان السلميين هو الدفاع عن وطنهم بعد أن بدأ الأرضيون في مهاجمتهم وشن الحرب عليهم. السكان المسالمون لم يعودوا مسالمين. يهب سكان الكوكب جميعًا للدفاع ليس فقط عن أرضهم، ولكن عن منبع حياتهم وإيمانهم، فعندما يبدأ الأرضيون في مهاجمة الشجرة المقدسة – رمز "أيوا"، رمز الروح العليا أو الإله، يبدؤون الحرب مضطرين ومدفوعين دفعًا. فالإيمان أو الاعتقاد هو المعقل الأخير لهم، هو الذي سوف ينقذهم من نفس مصير البشرية على الأرض. ولهذا كانوا كلهم على استعداد

للحرب والموت في سبيل الدفاع عن هذا المعتقد الإيماني الذي أنقذوه في النهاية من أيدي البشر.

ورغم سخرية الأرضيين من شعب الأفاتار وإيمانهم بالشجرة المقدسة، فإنهم غافلون عن حقيقة أنهم هم أنفسهم يعبدون أصنامًا أكثر شرورًا من الشجرة المقدسة. قد تكون الحداثة قد باعدت بين الإنسان والدين، أو بينه وبين الإيمان بالإله، ولكنها في نفس الوقت خلقت أصنامًا أخرى يعبدها الإنسان. عبد الإنسان الحديث المال والسيارة والمنزل الفخم، بل وعبد نماذج جمال حسي مصطنعة. تحوَّلت الأصنام في عصرنا الراهن إلى أصنام حديثة: أصنام الاستهلاك وتحقيق الأرباح حتى على حساب الآخرين. إنها أصنام تجلب الشرور والكوارث، بل وتنبئ بنهاية الأرض إذا لم ننتبه لمسار تطورنا.

الفصل الثاني

أتيناهم غُزاةً..

عن الحداثة المفروضة بقوة السلاح

قرأت رواية "ثلاثية غرناطة" لـ"رضوى عاشور" لأول مرة في التسعينات عندما نُشرت في طبعتها الأولى (صدرت الثلاثية عن دار الهلال في جزأين في عام 1994 و1995). وفهمتها وقتها على أنها رواية تتخذ من ضياع الأندلس وتهجير المسلمين منها إشارة إلى ضياع فلسطين واضطرار الكثيرين منهم إلى هجر أراضيهم. قرأت الرواية آنذاك وفي ذهني خلفية كاتبتها "رضوى عاشور" المساندة دومًا للقضية الفلسطينية. ورأيت فيها الأسى والألم الذي يُغلِّف كل من تعرض لضياع أرضه وبيته وأشجار الزيتون التي زرعها بنفسه ورأيت فيها الأهم من كل ذلك، وهو ضياع القيم والعادات والتقاليد، أي ضياع التراث والذاكرة.

ثم أعدت قراءة الرواية مرة أخرى في 2015، وأنا أتأمل مصر وهي تحاول أن تصنع طريقًا للحداثة ويقوم المصريون بثورة اتفق معظمنا فيها على هدف واحد وهو تحويل مصر إلى دولة حديثة ديمقراطية، ولكننا اختلفنا بعد ذلك على الطريق الذي لا بد لنا من اتباعه لنصل للحداثة. وغاب عنا وقتها أن الديمقراطية والحداثة ليسا الهدف، وأنهما الطريق أو الإجراءات التي تقود إلى الهدف الحقيقي: تحقيق حد أدنى من الحرية والعدل.

استقبلت الرواية للمرة الثانية وأنا أرى المجتمع المصري يصارع بعضه بعضًا. تفهَّمت الأصدقاء من التيار الذي يطلق على نفسه وصفًا مدنيًّا، ويؤكد أننا لا بد أن نمضي على خطى المجتمعات الأوروبية التي حققت حداثتها وتوصَّلت بالتالي – وهذا صحيح – إلى توفير حد أدنى كريم من الحرية والعدالة والمساواة أمام القانون. في حين يرى أصدقاء آخرون من التيار الإسلامي أن هذه الحداثة سوف تكون وبالًا عليهم، فما الذي قدمته المجتمعات الغربية الحداثية منذ لقائها التصادمي بالمجتمعات الإسلامية إلا كل شر. فهي تستغل ثروات البلاد التي استعمرتها، ولم تحقق في المقابل حرية ولا عدالة، بل وزرعت عدوًا دائمًا وسط المنطقة العربية، لم تستقم الحياة في منطقتنا العربية بعد إعلان دولته في 1948 أبدًا - وهذا أيضًا صحيح.

يرى أصدقائي من التيار المدني أنه ليس علينا اختراع العجلة، بل علينا أن نمشي في الاتجاه الذي مضى فيه التاريخ، وإلا تجاوزنا التاريخ وطردنا خارجه. أما التيار الإسلامي فيتساءل: أليس من حقنا كمصريين وعرب ومسلمين أن نجد طريقنا الخاص ونصنع حداثتنا الخاصة كما فعل الأوروبيون، خاصة أن تلك الدول الحديثة لم تنصفنا؟

وأنا بين هؤلاء وهؤلاء أتفهم مخاوف الطرفين وأمنياتهم. وأتمنى أن أجد الإجابة العصية التي ما إن أعتقد أني وجدت طريقًا يهديني إليها حتى أجدني أتراجع مرة أخرى إلى منطقة التساؤلات الحائرة.

عندما بدأت في قراءة "ثلاثية غرناطة" لم أتصور أبدًا أنني سوف أجد فيها صدى لكل هذه التساؤلات التي تثار اليوم في مصر. فقد وجدت في تلك الرواية وصفًا موثقًا ومغلفًا بالعذوبة والشجن لحضارة تغرب، وقيم تندثر، وعادات وتقاليد تمسك بها الناس طويلًا تصبح بحكم القانون مجرَّمة. في الرواية نجد أن الحضارة المنتصرة البازغة - الحضارة الأوروبية - تفرض قيمها ورؤيتها للعالم على الحضارة الأضعف – الحضارة الإسلامية.

قرأت عن التنصير الإجباري للمسلمين وإرغامهم على ترك زيهم الخاص وإرغام النساء على السفور، وقرأت عن منع الآذان في الشوارع ومنع الحمامات العامة بوصفها عادات المسلمين. وجدت في الرواية توصيفًا لمنع تكفين الموتى وتجريم دفنهم على دين آبائهم، ووجدت تجريمًا لمن يطبخ يوم الجمعة، وعقابًا لمن ينقر الدفوف في الأعراس ومن ينشد الأناشيد الدينية – ورصدت مع الراوي عذاب الناس وحزنهم وشعورهم بالقهر وهم يمنعون من أداء ما اعتادوا عليه في حياتهم اليومية.

تقول "كارين أرمسترونج" في كتابها "حقول الدم" إن التحول إلى الحداثة كانت بدايته المبكرة جدًا على يد الإسبان الذين عملوا على استرداد إسبانيا من المسلمين وقاموا بطردهم خارجها أو فرضوا عليهم التحول إلى المسيحية. كانت المواجهة بين دولة بدأت تخطو

خطواتها الأولى نحو الحداثة بالمفهوم الغربي ودولة لم تقرر أن تأخذ هذا الطريق بعد، أو أنها قررت أن تأخذ مسارًا مختلفًا. في الأندلس كان الصراع بين المسلمين التقليديين بأسلحتهم التقليدية والإسبان ببنادقهم ونيرانهم وجيوشهم المدربة تدريبًا حديثًا لا يستطيع المسلمون الصمود أمامها[14].

تحكي رواية "غرناطة" لـ"رضوى عاشور" عن سقوط الأندلس عن طريق تتبع أسرة "أبي جعفر" وأبنائه وأحفاده ورصد أفراحهم وأحزانهم، وترسم تعاستهم التي كان الإسبان السبب الأساسي فيها أكثر من أي شيء آخر. فأم "جعفر" لم تفهم مثلًا "ما الذي يضير إنسانًا لو أن إنسانًا سواه امتنع عن أكل الخنزير أو خضَّب يديه بالحناء، أو عقد قرآن ابنته خارج الكنيسة وليس بداخلها. وما الذي يسوء حاكمًا لو أن بعض رعيته اقتنى كتبًا مكتوبة بلغة العرب وليس بلغة الأعاجم؟ وما الذي يغضبه حين تلبس امرأة مثلها ثوبًا مقطوعًا على طريقة العرب، وليس على طريقة "القشتاليين"، أو تضع غصنًا أخضر على قبر زوجها الراحل؟"[15].

بعد سقوط غرناطة بدأ حكامها في إصدار المراسيم التي تحرِّم على الناس ممارسة العادات التي تربوا عليها وكانت جزءًا أصيلًا من

14- Armstrong, Karen. Fields of Blood: Religion and the History of Violence. Random House. 2014. Kindle Edition.

15- رضوى عاشور. ثلاثية غرناطة. الطبعة الثالثة. دار الشروق، القاهرة 2001. ص. 131.

حياتهم اليومية اعتادوا عيشها بهذه الطريقة. كان عليهم نسيان هذه العادات قسرًا وهجر ما اعتادوا على ممارسته سنين طويلة. كان عليهم مثلًا تغيير أسمائهم وتغيير ديانتهم والتحدث بلغة غير لغة أهلهم. كان عليهم أن يحتفلوا بأعراسهم ومواليدهم على الطريقة الإسبانية، كما فُرض عليهم أن يودعوا موتاهم بشكل لم يعتادوه من قبل. كان عليهم أن ينسوا حياة بأكملها عاشوها بطريقة ارتضوها لأنفسهم ليعيشوا حياة أخرى لا تخصهم ولا يرتاحون فيها.

توثق الرواية أيضًا حرق الكتب العربية على أيدي القشتاليين ومعاقبة من يكتب بالعربية. والهدف واضح: القضاء على ذاكرة الجماعة التي سكنت هذه الأرض لمدة تزيد على السبعمائة عام لتعود الأندلس مرة أخرى إلى أحضان أوروبا. وبالقضاء على اللغة المختلفة وعلى التراث الثقافي المختلف يصبح الجميع مع الوقت صورة واحدة لهم نفس الذاكرة: يرتدون نفس شكل الثياب ويقرأون ويكتبون نفس اللغة ويحملون نفس الأسماء ويطبخون نفس الطعام.

المواجهة الأولى مع الحداثة الغربية لم تكن وقت الحملة الفرنسية إذن، كانت قبل ذلك بكثير، بدأت أولى لحظاتها مع سقوط الأندلس. وتفهمت هنا لماذا يخاف الإسلاميون من الحداثة الغربية. فعند استدعاء كل ما كان يتم ويُفرض من قبل الإسبان – ومن بعدهم الفرنسيين ثم الإنجليز ثم الأمريكان – لا يتذكر المسلمون سوى

القهر. لم يختبروا المساواة ولا العدل ولا الحرية التي وعدت الحداثة بها، فما الذي يجعلهم يتمسكون بتطبيقها عندهم؟

وأنا أقرأ الرواية بدأت تتوالى على ذهني أحداث موازية للصدام مع الحداثة تحدث في الحاضر. غير أنها لا تحدث بالترهيب، ولكن بالترغيب. ففرض الحداثة الذي كان يتم قهرًا أصبح الآن يتم في نعومة وسلاسة ودون أن نلحظه حتى. تنتقل الحداثة وأفكارها الآن عن طريق المدارس الأجنبية والتعليم الأجنبي الذي يسعى الجميع في مصر لأن يلتحق أبناؤه وبناته به رغبة في التميز ورغبة في ضمان مستقبل مهني أفضل. فالتعليم الحكومي لم يعد قادرًا على تعليم المهارات اللازمة لمجتمع حديث. وكان هذا الاتجاه من التعليم الأجنبي قد بدأ بالفعل في القرن التاسع عشر عن طريق الإرساليات التي افتتحت مدارس لتعليم أبناء السكان المحليين في كل من لبنان وسوريا ومصر. وهكذا تعرض أطفال كثيرون لأفكار حديثة غريبة عن البيئة التي جاءوا منها أو البيوت التي تربوا فيها. وبمرور الوقت أصبح تلاميذ وتلميذات هذه المدارس يشعرون بالغربة في وسطهم الثقافي المحلي وأصبحوا يتمنون بشدة تغييره عندما كبروا[16].

16- راجع لمزيد من التفاصيل: ماهر الشريف: رهانات النهضة في الفكر العربي. دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، 2000. ص. 38 – 39.

واليوم نجد ازديادًا ملحوظًا في عدد المدارس الأجنبية أو التي تدرس المناهج الأجنبية إلى جانب افتتاح العديد من الجامعات الأجنبية أيضًا. ولابد من الاعتراف أن تلك المدارس وتلك الجامعات تقدم تعليمًا يعتبر أفضل كثيرًا من التعليم الحكومي المصري، سواء في المدارس أو في الجامعات. ويحصل مدرسو وأساتذة الجامعات والمدارس الأجنبية على رواتب تعادل أضعاف ما يحصل عليه مدرسو وأساتذة الجامعات والمدارس المصرية، فيقدمون بالتالي خدمة تعليمية أفضل. كما أن مناهج هذه المدارس تتفوق كثيرًا على مناهج وزارة التربية والتعليم المصرية التي تتفنن في وضع مناهج مملة وكتب رديئة الإخراج والطباعة لا تشجع على الفهم ولا التفكير، بل تنفر التلاميذ من الكتب المكتوبة باللغة العربية. وكل ذلك يجعل المنافسة بين المدارس الأجنبية ونظيرتها الحكومية غير عادلة. وبهذه الطريقة تجد الأفكار الحديثة طريقها إلى وعي الأجيال الصغيرة التي ستكبر يومًا وستتمنى تحقيق الحداثة التي سمعت عنها وخبرتها في مدارسها وفي الكتب التي قرأتها. وبالطبع تحمل هذه المدارس أيضًا خطر اندثار اللغة العربية. فهذه المدارس تدرس موادها كلها باللغة الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، لأنها تعتمد على مناهج مستوردة من الخارج. وأصبح الوضع الآن أن الكثير من التلاميذ والطلبة المصريين يتباهون بأنهم لا يتحدثون ولا يكتبون إلا الإنجليزية أو الفرنسية. ويتفاخرون بضعف لغتهم العربية. وكما اندثرت اللغة العربية في غرناطة قسرًا، تأخذ اللغة

العربية اليوم في الاندثار، ولكن دون قسر أو فرض. فالتحدث باللغة العربية والكتابة بها لم يعد ميزة، بل أصبح من لا يتقنون غيرها يتوارون خجلًا وحياءً لإدراكهم أنهم أصبحوا غير صالحين للمنافسة في المجتمع الذي يبدو كأنه مجتمع حديث.

وهنا أتفهم مرة أخرى الحسرة التي ينظر بها أنصار التيار الإسلامي إلى هذا التطور الاجتماعي الخطير المصاحب للحداثة أيضًا. فاندثار اللغة بهذه الطريقة كفيل بأن يجعل المجتمع المصري يومًا ما مجتمعًا غير ناطق بالعربية – لغة القرآن. وفي الوقت الذي تبذل فيه مؤسسة اليونسكو الأموال والجهود من أجل الحفاظ على اللغات التي في سبيلها إلى الاندثار، يعمل بعض المصريين بجد ودأب على اندثار لغتهم الأم وعلى التخلص من كل ما يذكرهم بحضارتهم العربية الإسلامية التي أصبحت الحضارة المهزومة في هذه اللحظة التاريخية من وجهة نظرهم.

تبدأ العائلة المسلمة التي تحكي "ثلاثية غرناطة" لـ"رضوى عاشور" حكايتها في التشكك من صحة بعض قيمها. ويبدأ أفراد العائلة يتساءلون عن السبب الذي يجعل الإله يتخلى عنهم في هذه الأوقات الصعبة. ولا يحتمل الجد الأكبر الظلم الفادح عندما يرى الكتب ومن بينها القرآن – تُحرق ويجد نفسه ممنوعًا من الصلاة بلغته والتحدث بها وكتابتها. فيمرض ويعلن وهو على مشارف الموت:

"سأموت عاريًا ووحيدًا لأن الله ليس له وجود"[17]. كما يدفع الظلم المتوالي زوجة ابنه إلى التشكك في أن الله يساند المسلمين. فهي تتساءل عن المنطق وراء كل هذا الظلم الواقع على المسلمين في غرناطة، وعليها هي بشكل شخصي، رغم أنها كانت قانعة راضية ولم تطلب الكثير، لم تطلب لا مالًا ولا جاهًا. بل طلبت فقط أن تستطيع رؤية أبنائها وأحفادها بعد أن باعدت بينهم القوانين الإسبانية التي تمنع انتقال المسلمين في الأندلس من مكان إلى آخر أو تجبر بعض أبناء العائلات على الهجرة من الأندلس كلها. لم تطلب سوى أن تدفن بعد الموت بما شرعه الله "من غسل وكفن وآيات (...) تقرأ في العلن". وتتساءل "فلماذا تضنُّ وأنت الكريم؟ ولماذا تستبد وتقهر وتتجبر، وأنت الرحمن الرحيم؟ (...) لا شيء يعقل ولا شيء مفهوم، (...) هل أتى أجدادنا جرمًا تعاقبنا نحن عليه، أم أنك خلقت الكون للبشر بخيرهم وشرهم يسيرونه على هواهم كيفما يكون؟ ولماذا تتركهم ما دمت تعرف هواهم هكذا شرس ولعين"؟[18].

الحداثة التي أتت بالخير والرفاهية والحرية لشعوب أوروبا، عاصر المسلمون فيما مضى وحتى اليوم سلبياتها. ولهذا فإنه من الصعب على غير الأوروبيين الذين عانوا من الظلم على يد هذه الدول الحديثة الإيمان بنقاء وفضل قيم الحداثة. بل إن الكثيرين يكفرون

17- رضوى عاشور. ثلاثية غرناطة. ص 53.
18- رضوى عاشور. ثلاثية غرناطة. ص342.

بالديمقراطية والمساواة على أساس أن الدول التي تدعي تطبيقها تكيل بمكيالين. الحرية التي تنادي بها تلك الدول لمواطنيها تحرّمها على الشعوب الأخرى، والمساواة أمام القانون الذي تتمسك به الدول الحديثة لا تطبقه على مواطنيها الذين يقترفون الجرائم في الدول التي يستعمرونها. واحتلال العراق ليس بالواقعة البعيدة عن الذاكرة.

لم يقتصر هذا الاستغلال لشعوب وبلاد أخرى على المنطقة العربية الإسلامية وحدها، فقد كلّف الملوك الإسبان "كريستوفر كولومبوس" باستكشاف طريق جديد للهند من المحيط الأطلنطي اعتمادًا على فكرة كروية الأرض. وفي طريقه للهند اكتشف "العالم الجديد"، أي القارة الأمريكية. وهناك أعمل القتل والأسر في السكان الأصليين الذين كانوا يعيشون حياتهم في وداعة وهدوء وسكينة قبل هبوط الدول الحديثة على رؤوسهم.

وحتى لا أكيل بمكيالين أنا أيضًا، فأنا أعترف بأن التاريخ الإسلامي حافل أيضًا بالغزوات والغنائم والسبايا والأسرى وبيع العبيد ممن ملكت أيدي المسلمين الفاتحين. وفي الحالتين: حالة الدول الحديثة وحالة الدول الإسلامية لا يمكنك غض الطرف عن الظلم الذي وقع على الناس باسم الحداثة أو باسم الدين. ولهذا فإذا كنت ترفض الحكم الديني لأنه يحمل الكثير من الاستبداد باسم الدين، فلماذا لا ترى أن

النموذج الحداثي قد حمل الاستبداد إلى شعوب أخرى باسم الحداثة والديمقراطية؟ فهل هناك طريق ثالث يضمن العدل والحرية؟

في كتبه "الاستشراق" و"القضية الفلسطينية" و"تغطية الإسلام" حاول "إدوارد سعيد" تناول العلاقة بين الغرب والإسلام من ناحية وبين العالم الغربي (فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة) من ناحية أخرى. وقد ركز في كتبه على العصر الحديث، ثم ركز في كتابه "تغطية الإسلام" على العصر الحالي. وفيه يتناول الصورة الذهنية التي يصنعها الغرب – خاصة الولايات المتحدة الأمريكية – عن الإسلام. ومدى احتياج الغرب إلى صورة سلبية عن الإسلام بعد الإدراك بأن الطاقة - التي هي عماد صناعتهم وتقدم مجتمعهم - قد أصبحت في يد العرب المسلمين.

حاولت الدول الحديثة فرض حداثتها عن طريق دعم حكام علمانيين (أو يدّعون العلمانية) في دول إسلامية. إلا أن ما حدث في إيران أثبت أن دعم الحكام المستبدين ليس هو الطريق للحداثة. فعندما قامت الثورة الإسلامية في إيران أدركت دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة أن محاولات فرض التحديث ومساندة الأنظمة المستبدة التي ترغب في السير على نهج المجتمعات الغربية الحداثية وتتحالف معها قد فشلت فشلًا ذريعًا، وأن خلق حلفاء من النخب يتكلمون باسم هذه الحداثة ليس هو الحل في ضمان السيطرة على الدول الإسلامية. ففي إيران اجتمعت الملايين من الناس واتفقت – رغم

اختلافها في أسسها الفكرية – على عدم قبولها شروط التحديث المفروضة وما نتج عنها من آثار اقتصادية مدمرة لبلدهم، وحاول الإيرانيون الدفاع بشراسة عن حقهم في إرساء الحداثة الخاصة بهم[19].

في رأيي فإن مقاومة المسلمين للحداثة لا تعني العداء لقيمها الإيجابية، ولكن تعني مقاومة النظام الاقتصادي والسياسي المجحف الذي تفرضه الدول الحديثة على البلاد الأخرى. فلا يحتاج الانسان إلى أن تكون خلفيته إسلامية ليعرف أن الدول الحديثة تسعى وراء فرض هيمنة اقتصادية وسياسية ليست في صالح المجتمعات الأضعف.

التيارات المختلفة غير الإسلامية التي اجتمعت في الثورة الإيرانية قبل إعلان حكم الملالي في إيران كانت كلها تنظر لقوى العولمة الاقتصادية باعتبارها تهديدًا أكثر من كونها فرصة. وعندما أسقط الثوار النظام الملكي البهلوي القديم في فبراير 1979 ارتفع سقف الآمال بأنه سيتم أخيرًا وضع حد للتدخل الأجنبي غير المرغوب فيه في الاقتصاد الإيراني. وقد كانت معارضة نظام بهلوي تمضي يدًا في يد مع توجيه نقد جريء وواضح لعلاقة التبعية الاقتصادية الإيرانية للرأسمالية الغربية. بل إن النظام السياسي بعد الثورة الإيرانية اعتمد التخلص من التبعية الاقتصادية للغرب كجزء أصيل من الهوية الإيرانية لدرجة أن الدستور الإيراني احتوى على صياغة لهذا

19- إدوارد سعيد. الاستشراق. المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة محمد عناني. رؤية القاهرة 2006.

المطلب."[20]، حتى لو كانت إيران فيما بعد قد اضطرت إلى التعامل مع الدول الغربية لاستيراد حاجاتها، إلا أن الرغبة الأصيلة في التخلص من التبعية للغرب كانت محركًا أساسيًّا في الثورة الإيرانية[21].

لم يكن الإسلاميون وحدهم المناهضين للتبعية للدول الغربية، في إيران، فكان كثير من المثقفين والمفكرين اليساريين والماركسيين المنشقين عن نظام "رضا بهلوي" يساوون بين الغرب والإمبريالية والاستعمار. ولكن كان الإسلاميون هم من ربطوا بين الحرب على الرأسمالية الغربية وبين التعبير الإسلامي "نصرة المستضعفين". بحيث فسروا المستضعفين بأنهم أولئك الذين تطحنهم الرأسمالية الغربية بعنف عندما تحاول استغلال ثروات الشعوب الأخرى وعندما تحاول فتح أسواق جديدة لها خارج حدودها[22].

وفي كتاب صدر حديثًا بعنوان "الإسلام في الليبرالية" يعرض أستاذ العلوم السياسية الأمريكي من أصل فلسطيني "جوزيف مسعد" من خلال مشاهدات واقتباسات لأكاديميين غربيين كيف أن الديمقراطية الغربية تتعامل بنوع من التناقض مع مفهوم الحداثة

20- أواليلي بساران. الثورة الإيرانية والاقتصاد. صراع النخب حول استقلال الاقتصاد الإيراني. ترجمة مجدي صبحي. دار التنوير. بيروت القاهرة 2012. بير ص 11.
21- أواليلي ساران. الثورة الإيرانية والاقتصاد. ص 9 – 10.
22- أواليلي بساران.. الثورة الإيرانية والاقتصاد. ص54.

حينما تتحدث عن الدول الإسلامية. فيقتبس مقولات لعلماء وسياسيين أشادوا مثلًا بالنموذج العلماني التركي على يد أتاتورك رغم أنه لم يكن نظامًا ديمقراطيًا. ففي عام 1957 أعلن "ريتشارد ن. فراي" أن ما حدث في تركيا تحت قيادة أتاتورك هي أكبر ثورة في التاريخ، فتركيا تحولت إلى دولة غربية رغم ماضيها وتراثها الإسلامي[23].

ويبرز "مسعد" في كتابه "الإسلام في الليبرالية" حرص المتخصصين في الدراسات الاستشراقية والإسلامية ودراسات الشرق الأوسط على مقارنة المجتمعات الإسلامية بالمجتمعات غير المسيحية الأخرى مثل المجتمعات الهندية واليابانية التي استطاعت تمثُّل "الديمقراطية" ويخلصون إلى نتيجة يؤكدون عليها وهي أن المجتمعات الإسلامية ما زالت تشكل تحديًا كبيرًا لليبرالية الغربية. ويفسرون هذا الرفض من قبل المسلمين لقيم الديمقراطية بتأكيدهم أن العداء للديمقراطية عنصر أساسي في الإسلام نفسه، أي إن الفشل هو فشل الإسلام كدين وثقافة في التحول الديمقراطي[24].

وهنا يبرز التساؤل عن مدى صحة هذه المقولة. ألم تكن الولايات المتحدة الأمريكية تبيح تجارة العبيد حتى النصف الثاني من القرن

23- Massad, Joseph A.. Islam in Liberalism (p. 36). University of Chicago Press. Kindle Edition.
24- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 37) University of Chicago Press. Kindle Edition.

التاسع عشر؟ ألم تكن الولايات المتحدة تمارس سياسة الفصل العنصري ضد المواطنين السود حتى الستينات؟ أليست هذه ممارسات تعكس استبدادًا وظلمًا لبشر آخرين لمجرد اختلافهم في اللون؟ ألم تفعل الولايات المتحدة كل هذا رغم أنها لم تكن يومًا دولة مسلمة؟ أليس من حقنا إذن أن نضع العديد من علامات الاستفهام حول المفاهيم السائدة في أوروبا والولايات – والتي يرددها أيضًا بعض النخب العربية - والتي تربط دائمًا بين الإسلام وبين الاستبداد والشمولية؟ أليس لنا أن نتساءل عن الأسباب الحقيقية وراء التأكيد الدائم على أن الاستبداد يعود للدين الإسلامي نفسه ولا يعود للحكام؟

وهنا يرصد "مسعد" في كتابه "الإسلام في الليبرالية" تناقض المدافعين عن تصدير الديمقراطية للشعوب الأخرى رغم أنهم يدركون تمامًا أن دولهم تساند حكامًا مستبدين وتتحالف معهم[25].

وإحقاقًا للحق فلا نستطيع أن ننكر أن الكثير من الحكام المسلمين عبر التاريخ وحتى الآن قد عملوا بجد شديد لتأكيد هذه الفكرة بطريقة حكمهم الجائرة[26].

25- Massad, Joseph A. Islam in Liberalism (p. 57). University of Chicago Press. Kindle Edition.

26- Massad, Joseph A. Islam in Liberalism. University of Chicago Press. Kindle Edition .

ومع ذلك فإن الحرب ليست على الإسلام كما يحلو لبعض التيارات الإسلامية أن تدعي. فالسبب في الحروب على مر التاريخ لم يكن أبدًا التنافس الديني. لم تكن الفظائع التي حدثت في إسبانيا في حق المسلمين لأسباب دينية، ولكنها كانت حربًا من أجل استرداد الأندلس. كما لم تكن حرب الثلاثين عامًا التي قامت في ألمانيا لأسباب دينية خالصة. فقد كانت لها أسباب اجتماعية تتمثل في ثورة الفلاحين الألمان ضد ظلم أمراء الإقطاع، ثم تحوَّلت بعد ذلك إلى حرب سياسية لها أغراض توسعية[27]. ولكن كان من السهل أن تقوم الجبهات المعادية باستغلال الدين لإضفاء مزيد من الوحشية على من يحاربونهم. وهكذا بدأت كل جبهة تقنع محاربيها أن الله يقف معهم، وأن الأعداء الذين يحاربونهم ليسوا إلا كفارًا وفجارًا يريدون أن يحيدوهم عن الطريق الصحيح.

لم يحدث هذا الفصل بين الاجتماعي والسياسي وبين الدين إلا بعد عام 1700، عندما تم إعلان هذا الفصل بين الكنيسة والسياسة رسميًّا على يد الفلاسفة ورجال الدولة[28].

27- Armstrong, Karen. Fields of Blood: Religion and the History of Violence (p. 215). Random House. Kindle Edition.
28- Armstrong, Karen (2014-09-25). Fields of Blood: Religion and the History of Violence (p. 217). Random House. Kindle Edition.

وإذا سلمنا مع المنادين بالعلمانية أن الدين هو المحرك الأول للحروب، فلِمَ لم تتوقف الحروب في العالم الحديث رغم فصل الدين عن الدولة؟ فالحرب العالمية لم تكن بسبب الدين، وحرب فيتنام والحرب في أفغانستان لم تكن حروبًا دينية أيضًا. كما أن استعمار الشعوب الأخرى في الفترة الاستعمارية لم يكن بسبب الدين.

خلقت الدول الغربية – خاصة مع الحقبة الاستعمارية في القرن التاسع عشر – خطابًا "استشراقيًّا" في الدول المستعمَرة يبرر ضرورة استعمار تلك الدول الاستبدادية وشعوبها "المتوحشة" من أجل "تعليمهم الديمقراطية". فالحضارة الغربية تؤكد تفوق القيم الغربية المصاحبة لليبرالية. وبالتالي فإذا رفضت الشعوب الأخرى هذه الليبرالية توصف بأنها شعوب غير عاقلة أو حتى شعوب مريضة[29].

ويقول "جوزيف مسعد" في نفس الكتاب إن الدول الغربية التي أصبحت رمزًا للحرية والتقدم يتطلع إليه الشرق الخامل والمقهور آملًا أن يحذو حذوها – بدأت تفرض نموذجها المتحقق وتجعله النموذج الواجب اتباعه. واقتنعت النخب الليبرالية واليسارية في الدول العربية بهذا النموذج، وخاصة أن معظم هذه النخب كان قد تلقى

29- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 2) University of Chicago Press. Kindle Edition .

تعليمه في الخارج أو في المدارس الأجنبية في بلاده، أو تعرف على هذه الحضارة عن طريق الدراسة.

ومن هنا بدأت النخب من الليبراليين والمحافظين والماركسيين في مصر مرحلة الانبهار غير المشروط بالتقدم الأوروبي. وسوف ترى هذه النخب في النموذج الأوروبي الغربي إنقاذًا لهم من استبداد الحكام المحليين[30]. وبالنسبة لي فإنني أتفهم تماما هذا الانبهار وهذه الرغبة الحثيثة في اقتفاء خطى أوروبا الغربية في الحداثة. ألا يبدو هذا النموذج أكثر النماذج المتحققة تقبلًا لفكرة تداول السلطة؟ ألا يحرص رجال الدولة في المجتمعات الحديثة على ضمان الحد الأدنى من العدالة والمساواة لمواطنيهم على الأقل؟ ألا يعدنا هذا النموذج بالمزيد من الديمقراطية في مقابل الحكم المستبد الذي عرفه الشرق الإسلامي لفترة طويلة امتدت حتى الآن في دول كثيرة؟

وهكذا بدأت النخب المثقفة في مصر في الترويج لفكرة العلمانية الأوروبية. وكانت الدول الغربية تنظر إلى هذه الحملة الدعائية بعين الرضا من أجل تحقيق نموذجها السياسي والاقتصادي.

30- Massad, Joseph A.. Islam in Liberalism (p. 73). University of Chicago Press. Kindle Edition.

في عام 2003 أصدر تقرير راند Rand Report (تقرير يصدر عن مؤسسة راند البحثية الأمريكية) توصيات بشأن التيارات داخل الدول الإسلامية التي يمكن أن تتحالف معها الولايات المتحدة الأمريكية لأن مصالحهما مشتركة. فأوصى التقرير بضرورة تنمية ودعم التيارات التي تنادي بهيكل اجتماعي غير متطرف والتي تظهر ميلًا أكثر للديمقراطية والسلام. وقد كان التقرير واضحًا في أن المنادين بالحداثة هم الوحيدون الذين تتماشى رؤيتهم مع رؤى الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية[31].

ومرة أخرى أكرر ألا أحد ينكر القيم الإيجابية التي أتت بها الحداثة الغربية. فلا يمكن تجاهل أن الحريات وحقوق الإنسان والمساواة كلها قيم تتجلى بشكل أفضل في الدول الغربية الحديثة عنها في الدول التي تدعي أنها تتبع حكمًا إسلاميًّا أو شيوعيًّا. ولكن ما لا يجب أن ننكره أو نتناساه هو أن الحداثة الغربية لم تكن يومًا بريئة تمامًا من مجازر وحروب ومجاعات وإبادة جماعية. والقدرة على رؤية هذه السلبيات للحداثة قد تجعل بإمكاننا التوصل إلى شكل لنظام اجتماعي أكثر إنسانية.

31- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 75) University of Chicago Press. Kindle Edition.

للأسف الشديد، يتجاهل المدافعون والمنادون بالحداثة الغربية حقيقة أن الدول الأوروبية والولايات المتحدة كانت قد تخلت عن الديمقراطية والليبرالية تمامًا أثناء استعمارها واجتياحها لدول أخرى، والأمثلة كثيرة في العصر الحديث. كما لا يهتم المدافعون عن الحداثة بأن يبحثوا في الأسباب التي تجعل الدول الغربية تساعد وتساند حكامًا مستبدين في بعض الدول التي استعمرتها. هل لا يرى المنادون بالسير على نفس خطى الحداثة الغربية أن الدول الغربية تتواطأ مع حكام مستبدين لقمع كل ثورة محتملة للشعوب؟ أم إن المدافعين عن الحداثة يختارون بين أمرين كلاهما مر؟ أين يكمن التناقض؟ وكيف لنا أن نصدق أننا باتباعنا لهذا النموذج الحداثي سوف نجد طريق الخلاص في حين أن نفس هذه الدول التي نريد اتباع منهجها لم تشجعنا أبدًا على التحرر؟

الاستعمار الأوروبي ومن بعده الاستعمار الأمريكي لمناطق كثيرة من العالم كان بدعوى "نقل الحداثة" و"نشر الديمقراطية" و"إنقاذ الشعوب من استبداد الحكام وظلمهم" (غالبًا ليستبدوا هم بهم وينهبوهم). وكانت الحملة الفرنسية ومن بعدها الاستعمار الإنجليزي على مصر مثالًا لهذه الحجج التي تبيح وتبرر استعمار الشعوب الأخرى. فعادات الشعوب الأخرى هي "عادات همجية" "غير متحضرة" لا يقبلها العالم الحديث. ولهذا فقد وضع الغرب على عاتقه مهمة نبيلة وسامية: تخليص الشعوب وتحريرها من "تراثهم

المتخلف والمتوحش ليلحقوا بركب الحداثة والحرية". والمشكلة في هذا الادعاء أنك لا تستطيع أن ترفضه كله، فهناك فعلًا بعض العادات والتقاليد المجحفة والتي لم تعد موجودة في القرن الواحد والعشرين إلا في شرقنا الإسلامي. ولهذا أيضًا يطال النقد والهجوم كثيرًا من المحافظين المدافعين عن التقاليد و"الخصوصية الثقافية"، لأن بعض هذه التقاليد يكرس فعلًا لظلم بعض فئات المجتمع.

تصف رواية "واحة الغروب" لـ"بهاء طاهر" صميم هذه العلاقة الملتبسة بين الغرب ومصر. تصف عبء التقاليد والأعراف والرغبة في المضي قدمًا على خطى الدول المتقدمة. وتصف الانبهار بالحضارة الغربية.، ولكنها ترصد في نفس الوقت مقاومة السكان المحليين لهذه الحداثة المفروضة بالقوة رغمًا عنهم، والتي يدرك السكان المحليون أنها لا تعدو كونها استغلالًا أكثر مما هي عون لهم.

تبدأ الرواية بوصف التواطؤ بين الخديو وبين بريطانيا لتسهيل دخول الإنجليز إلى مصر. فـ"الخديو توفيق" الخائف على حكمه من الثورة العرابية يسمح للإنجليز بالدخول إلى مصر لقمع هذه الثورة. ولا يضيره كثيرًا أن تقع البلاد تحت الاحتلال الأجنبي في سبيل الاحتفاظ بعرشه. كما لا يهتم الإنجليز الحداثيون كثيرًا بقمع ثورة شعبية ومطالب شعبية مشروعة من أجل تحقيق مكاسب اقتصادية وسياسية للإمبراطورية العظمى.

في هذه الرواية يعاني ضابط الشرطة "محمود" بطل الرواية من أزمة حادة تمس وجوده ومهنته. فهو لا يستطيع أن يستوعب أن دخول الإنجليز مصر وقمعهم ثورة عرابي كانا بترتيب بين "الخديو توفيق" والإنجليز. وعندما حاول "محمود" الوقوف في وجه التدخل الإنجليزي فوجئ بأن الشرطة المصرية والجيش المصري كانا قد تلقيا الأوامر العليا بضرورة التعاون مع الإنجليز لحماية الخديو.

وهكذا يتساءل الضابط "محمود": "أسأل نفسي طول الوقت عن الخيانة. سألت نفسي كثيرًا: لماذا خان الباشوات والكبار الذين يملكون كل شيء؟ ولماذا يدفع الصغار دائمًا الثمن، يموتون في الحرب ويسجنون في الهزيمة، بينما يظل الكبار أحرارًا وكبارًا؟ وسألت نفسي: "ولماذا يخون الصغار أيضًا؟ لماذا خان الضابط "يوسف خنفس" جيش بلده في التل الكبير وقاد الإنجليز ليغدروا به ويفتكوا به ليلًا؟ كيف كان يفكر وهو يرى مدافع الإنجليز تحصد إخوانه ورفاق سلاحه الذين كان يأكل معهم وينام معهم ويضحك معهم؟"[32].

وقد لاقت هذه الرواية نجاحًا غير مسبوق بين روايات "بهاء طاهر"، وليس السبب وحده أنها فازت بجائزة البوكر العربية في عام 2008. فقد أعيد طبع هذه الرواية أكثر من مرة. ويشير موقع "جودريدز" إلى أن هذه الرواية قد حصلت على أكثر من تسعة آلاف

32- بهاء طاهر. واحة الغروب. الطبعة السابعة. دار الشروق. القاهرة. 2009. ص55.

تقييم وكتب القراء أكثر من ألف تعليق عليها. وإن كان هذا يدل على شيء، فإنه يدل على أن الرواية لمست بالفعل قضية ملحة عند القراء المدركين تمامًا لتناقض العلاقة والتباسها بين المصريين والحداثة.

يدرك الضابط "محمود" أنه لا يعمل لصالح الشعب ولا في خدمته ولا لحمايته. إنه يعمل من أجل الحفاظ على مصلحة الحكام ومن قبلهم مصلحة الإنجليز القادمين بدعوى الديمقراطية والحداثة لنهب ثروات البلد التي لم تُستغل بعد من قبل أهلها. فعندما يُنقل الضابط "محمود" إلى واحة سيوة يدرك أنه ذهب في مهمة غير عادلة، فهو ذاهب لجمع ضرائب باهظة من سكان الواحة لإرسالها إلى القاهرة. وقد أوصاه رؤساؤه باستخدام الشدة وسياسة فرق تسد مع سكان الواحة. فيقول "محمود" وهو يلاحظ العداء السافر من أهل الواحة له: "لم نأتهم إخوانًا، بل غزاة، لم نعاملهم كأهل البلد، بل كمستعمرين، عليهم أن يدفعوا أموالهم غصبًا للفاتحين. فلماذا إذن أغضب مما يفعل الإنجليز بنا؟ (...) ذلك قانون الأقوى، نمارسه نحن هنا كما يمارسه الإنجليز هناك"[33].

لا فرق إذن بين الحاكم المستبد والدول المستعمِرة، بل إنهما متحالفان ضد الناس. كلاهما يظلم الشعوب ويقهرها، كلاهما يحاول الحفاظ على مصالحه المتناقضة على طول الخط مع مصالح الشعوب.

33- بهاء طاهر. واحة الغروب. ص. 178.

السؤال الأبدي عن الحداثة يظل يدور حول مدى قدرتنا على تحقيق مجتمع حديث يضمن الحرية والعدل؟ هل سنتمكن من تحقيق ما فشل فيه الأوروبيون؟ هل نستطيع أن نطور حداثة إنسانية عادلة، لا تظلم الضعفاء ولا تعتدي على حقوق شعوب أخرى؟

يرى المدافعون عن الحداثة – وبحق - أن بعض الأعراف والتقاليد في عدد من الدول الإسلامية تتعارض مع قيم الحرية والمساواة، مما يجعل قبول أفكار الحداثة الغربية منطقيًّا. فقد نشر موقع جريدة الأهرام الإلكتروني بتاريخ 26 يوليو 2014 مثلًا تحقيقًا عن حرمان المرأة في صعيد مصر من ميراثها تمامًا وتفضيل الأبناء الذكور عليها، في حين أن الشريعة الإسلامية لا تحرمها، ولكنها تعطيها نصف ما للذكر.

وفي تقرير "راند" نجد الموقف من المرأة هو الأساس الذي يحدد علاقة الولايات المتحدة الأمريكية بالتيارات المجتمعية في الدول الإسلامية. فقد أوصى التقرير أنه على الولايات المتحدة الأمريكية ضرورة مساندة تلك التيارات التي تنادي بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وتقف ضد تعدد الزوجات وتطبيق الحدود الشرعية وتعارض

فرض الحجاب وتساند حقوق الأقليات. كما لا بد أن يكون موقف المنتمين لهذه التيارات واضحًا في رفض ضرب الأزواج لزوجاتهم[34].

تعرض رواية "واحة الغروب" لـ"بهاء طاهر" بعضًا من هذه التقاليد المجحفة تجاه المرأة بحيث تجد نفسك في النهاية قابلًا لبعض ما يقال عن ظلم البلاد الإسلامية للمرأة. تتجلى تلك العادات وآثارها السيئة كأفضل ما يكون في حكاية "مليكة"، الفتاة الجميلة ابنة الواحة التي لم تتجاوز سن المراهقة بعد، "مليكة" أجمل فتاة في الواحة، ولكنها روح لا تعرف الخضوع للقهر كما يصفها خالها الشيخ "يحيى". ولأن أمها تريد التخلص من مسؤوليتها وتخاف من روحها المتمردة تقوم بتزويجها من"معبد" – الشيخ العجوز العاجز – والذي كان يضربها فتهرب منه إلى بيت أمها التي لا ترحب بها بالطبع، لأن مكان المرأة في بيت زوجها حتى لو كان يسومها سوء العذاب. وعندما يموت زوج "مليكة" يُفرض عليها حداد طويل وفقًا لتقاليد الواحة، فلا تخرج ولا تقابل أحدًا ولا تستحم ولا تبدل ثوبها.

قالوا إن "مليكة" سجنت نفسها في غرفتها منذ أن عادت من بيت المأمور. (...) تشتم بصوت عالٍ أمها وأخواتها وتلعن بالذات "معبد" الميت. لماذا يعتبرونها أرملة و"معبد" لم يكن رجلًا؟ (...) هي لم تكن

34- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 75). University of Chicago Press. Kindle Edition.

من الأصل زوجة ولا أرملة (...) اشتكت لأمها أن الرجل الذي عاشت معه سنتين لم يقربها ويضربها دون سبب/ فضربتها أمها أيضًا وحرمت عليها أن تكرر هذا الكلام ويكفي أن يحميها ظل رجل. لكنها كرهت ظل "معبد" وتكره من أجله كل الرجال وكل النساء في هذا البلد"[35].

ولهذا فإن المرأة الغربية، "كاثرين" زوجة الضابط "محمود"، تصبح هي المثال والحلم بالنسبة لـ"مليكة" المضطهدة من أهل الواحة وعاداتهم. "كاثرين" هي تجسيد للحرية والاستقلال. فهي تخرج وتروح وتجيء وحدها. متعلمة وتستطيع القراءة لدرجة أنها تقرأ المكتوب على جدران معبد "آمون" في الواحة. مستقلة ولا يستطيع زوجها فرض رأيه عليها. هذا ما تراه "مليكة" ظاهرًا، ولكنها لا ترى ما هو خلف هذه الواجهة البراقة، إنها لا ترى تعاسة "كاثرين" في حياتها مع "محمود" الذي بدأ ينتبه أنه لم يعد يحب زوجته الآيرلندية المعتدة برأيها لدرجة الأنانية، بل إنها تسببت بعنادها وإصرارها على التنقيب في معبد "آمون" في انهيار بعض الصخور التي كادت تقتل طفلًا من أهل الواحة وتسببت في عاهة مستديمة لأحد عساكر قسم الشرطة.

وهكذا وبسبب التقاليد والأعراف واضطهاد المرأة والأقليات سوف يصبح الإسلام وقيمه في نظر المدافعين عن الحداثة والليبرالية

---

35 - بهاء طاهر. واحة الغروب. ص. 213 – 214.

العائق الأساسي أمام الحرية والمساواة والمواطنة وحرية العقيدة والعلمانية والعقلانية. وسوف تسود صورة عن البلاد الإسلامية تجعلنا أكثر تقبلًا للأفكار الحداثية التي من شأنها تحرير المرأة وإنصاف الأقليات وحماية حرية العقيدة.

ولكننا نعود لنسأل أنفسنا مرارًا وتكرارًا - غالبًا دون إجابة شافية، أو دون أن تكون لدينا الشجاعة الكافية للإجابة عن السؤال. هل ثمن التقدم هو ضرورة التخلي عن التقاليد ورفضها برمتها؟ هل نستطيع أن نلحق بركاب الحداثيين المميزين ونحن متمسكون بتقاليدنا وثقافتنا وديننا، أم أننا سنصنع حداثة مشوهة ليست هي نفس الحداثة التي تطورت في بلادها الأصلية؟ هذا سؤال يبدو أن كثيرًا من المسلمين لم يجد الإجابة القاطعة له، فرغم هذا التميز للدول الحديثة، ورغم تقدمها ورفاهيتها وتحقق مستوى معقول من حقوق الإنسان والمساواة فيها، ما زال هناك عدد غير قليل من المسلمين يقاوم بثبات التخلي عن التقاليد ويحاول الدفاع عن الرأي القائل إن التقدم جائز دون الاضطرار إلى دفع هذا الثمن الباهظ ثقافيًا. فهل المدافعون عن الاحتفاظ بالتقاليد والخصوصية الثقافية على حق بانصياعهم لسلطة تقاليد وأعراف ظالمة؟ أم أن الأمر كله أن هؤلاء الرافضين مدركون لما وراء فرض قيم الحداثة؟ هل فهموا أن الحداثة في النهاية ادعاء كاذب ومجرد خطوة على طريق استغلال آخر واستبداد آخر وهذه المرة من دول أخرى - بحكامها وشركاتها وعلاماتها التجارية

وثقافتها أم أن فهمهم خاطئ؟ هل يتمثل الحل السحري في التمسك العنيد بقيمتي الحرية والعدل تحت أي مسمى- سواء كان إسلاميًّا أم حداثيًّا أم ماركسيًّا أم ليبراليًّا؟

أنا لا أدعي أنني أعرف الإجابة، ولكنني أعرف جيدًا أن أفضل تطور للمجتمعات هو ما يأتي بشكل عضوي وطبيعي من داخل المجتمعات نفسها دون فرض أو قسر. عندما يكون التطور طبيعيًّا وغير مفروض يصبح جزءًا أصيلًا من نسيج المجتمع وحاجة ضرورية للناس بحيث لا يصبح التقدم فكرة دخيلة تُهاجم أو تُلفظ.

عندما بدأ بعض المسلمين يعلنون عن رفضهم لفرض الحداثة بالقهر والعنف، وعبروا عن رفضهم هذا في عدد من العمليات الإرهابية التي قُتل فيها مواطنون غربيون أو عبروا عنه في مقاومة مشروعة للمحتل الحداثي في العراق أو في أفغانستان أو الصومال. أدركت الدول الغربية أن مشروعها الحداثي مهدد برمته في العالم الإسلامي.

ويومًا ما سوف يصحو العالم على انفجار برجي التجارة العالمي في نيويورك. وسوف يهتز المجتمع الأمريكي، بل العالم الغربي الحداثي كله وكل المجتمعات التي تمشي على خطى الحداثة، من جراء هذا الانفجار. فمن قام بهذه العملية مسلمون مستعدون تمامًا للموت، زاهدون تمامًا في الحياة ومتعها. سوف تهتز القناعات التي حكمت العالم الحداثي ليس بسبب الإرهاب، ولكن بسبب حضور فكرة الموت

في ذهن الانتحاريين الذين لم تجذبهم الحياة الحديثة ولا رفاهيتها، ولكنهم قرروا التخلي عن الحلم بالرفاهية في سبيل فكرة يؤمنون بها.

ويمثل تفجير برجي التجارية العالمي محاسبة عسيرة للحدثة وتطورها في الولايات المتحدة التي كانت قد بدأت بعد الحرب العالمية الثانية في تقديم نفسها على أنها البديل الأقوى والأكثر قدرة على البقاء من المجتمعات الحداثية الأوروبية. فالمجتمع الأمريكي يقدم نفسه على أنه مجتمع بدأ من الصفر وبالتالي فلن يعيقه انهيار الأسس التي قامت عليها المجتمعات الأوربية الحديثة والمرتبطة بالمشروع الحداثي. وبالتالي تطلّع العالم كله في أمل إلى التجربة الأمريكية، فإذا نجحت، فسوف يمشي العالم كله على خطاها. إلا أن المجتمع الأمريكي لم يقدم حلًا، بل إنه شهد في سبتمبر 2001 أكبر مظهر من مظاهر تحديه على أيدي رجال قرروا النيل من أكبر مظاهر الحياة الأمريكية الحديثة؛ برجي التجارة العالمي اللذين يمثلان قمة الرأسمالية في نزعتها العالمية - يمثلان بذخ الحياة الحديثة واستعراضها بقدراتها الصناعية والتقنية، كما يمثلان أيضًا الاقتصاد الجائر والظلم اللذين تفرضهما الدول الحديثة المتفوقة.

فقدت الحداثة مضمونها عندما أصبحت غير قادرة على تنفيذ وعودها بالحياة الكريمة واحترام حقوق الإنسان – خاصة في المجتمعات التي تُفرض عليها الحداثة فرضًا ولم تتطور على يد أبنائها.

وبالتالي ظهرت الآليات المقاومة للحداثة، والتي اتخذت شكل الفكر الأصولي. وكان انهيار برجي التجارة العالمي دليلًا قويًا على وجود هذه الأصوليات في المجتمعات الحديثة وتمكنها أيضًا. أصبحت الحركات الأصولية "استجوابًا نقديًا لفكرة الحداثة" في شكلها الحالي[36].

بدأت الولايات المتحدة الأمريكية وفي ضوء أحداث الحادي عشر من سبتمبر مشروعًا "ثقافيًّا" جديدًا همه الأول هو "تجديد" و"إصلاح" الإسلام. وذلك من أجل تحييده وتخفيف الآثار السلبية له على مصالح الدول الغربية بصفة عامة، وعلى مصالح الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة[37].

واتخذت الدول الغربية موقفًا وخطابًا جديدًا لم يعد يحوي هذا الرفض المعادي والإدانة الصريحة للإسلام، بل أعلنت الدول الغربية أنها تقبل وتدعم شكلًا من الإسلام لا يقف في وجه القيم الليبرالية ولا في وجه النموذج الحداثي الديمقراطي. ولهذا ستصبح إندونيسيا نموذجًا ومثلًا أعلى يجب على العالم الإسلامي الاحتذاء به بوصفه النموذج الوحيد المقبول.

36- آلان تورين: نقد الحداثة. ص. 22.

37-Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 59). University of Chicago Press. Kindle Edition.

وهكذا أعلنت "هيلاري كلينتون" مثلًا في عام 2009 في زيارة لها لإندونيسيا "إذا أردتم أن تعرفوا إذا كان الإسلام والديمقراطية والنساء يستطيعون التواجد معًا، فعليكم الذهاب إلى إندونيسيا"[38].

وهي بذلك تحاول نفي الفكرة التي كثيرًا ما روجتها الدول الغربية نفسها عن الإسلام أنه معادٍ للديمقراطية وقامع للنساء.

كما أكد رئيس وزراء بريطانيا "ديفيد كاميرون" نفس كلام "هيلاري كلينتون" في حديث عن الربيع العربي في عام 2012 عندما أكد "أن إندونيسيا تؤكد لنا أن هذا البلد ذا الأغلبية المسلمة، استطاع أن يرفض التيارات المتطرفة ويثبت أن الديمقراطية والإسلام يمكن أن يزدهرا سويًّا جنبًا إلى جنب[39].

التأكيد أن الإسلام والديمقراطية لا يختلفان هو محاولة لإنقاذ المصالح الاقتصادية الغربية في الدول الإسلامية التي يهددها رفض الإسلاميين للنظام الغربي ومقاومتهم الدؤوبة والعنيفة أحيانًا لسيطرة هذا النظام على بلادهم واقتصادهم. هذا الخطاب المهادن قد يكون محاولة لتقليم أظافر الإسلام الثوري بتحييده وكسب ودّه. وقد

38- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 101). University of Chicago Press. Kindle Edition

39- Massad, Joseph A. (2015-01-06). Islam in Liberalism (p. 101). University of Chicago Press. Kindle Edition .

يجعل التيارات الإسلامية الراديكالية الرافضة للحداثة أكثر استئناسًا، لتتقبل في النهاية النظام العالمي وتبعاته ومنظومته السياسية والاقتصادية بالأخص.

واتفقت هنا المصالح الفرنسية مع البريطانية مع الأمريكية في هذه الضرورة – ضرورة تحييد والحد من مخاطر الإسلام. والعمل على تطوير خطاب إسلامي مقبول في عالم تتحكم فيه حركة رأس المال. الخطاب الإسلامي "الجديد" المأمول سيكون أكثر قبولًا للخضوع للشركات المتعددة الجنسيات والعابرة للقوميات. الشكل المقبول للإسلام اليوم ليس هو الإسلام الثوري المنتصر للضعفاء ولا الثائر على التدخل الأجنبي. إنه الشكل المسالم من الإسلام الروحاني.

وهكذا ظهرت المقولة التي بدأ الجميع – شرقًا وغربًا – في تداولها: مقولة: تجديد الخطاب الديني.

الفصل الثالث

تجديد الخطاب الديني..كيف ومن؟

أثناء تأدية شعائر الحج في عام 2015 سقط أكثر من أربعة آلاف شخص بين قتيل وجريح في "مِنى"، وقيل وقتها إن قوة التدافع هي ما أدت إلى سقوط كل هؤلاء القتلى والجرحى. وقبل ذلك وفي حادث مشابه في عام 1990 سقط أكثر من ألف حاج وحاجة قتلى. وبدأ الناس – قبل الكتاب والمفكرين – يتساءلون عن السبب وراء عدم الرغبة في تغيير فتاوى الفقهاء التي توجب رمي الجمرات فقط بعد الزوال "أي بعد صلاة الظهر حتى أذان المغرب"، وهذا وقت ضيق جدًّا لا يسع لأداء هذه الشعيرة لحوالي ثلاثة أو خمسة ملايين حاج وحاجة، وهو العدد الفعلي للحجاج في الأعوام السابقة.

امتلأت وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي بالتكهنات، فمنهم من قال إن السبب هو أن أفرادًا من العائلة الملكية كانت تؤدي شعائر الحج في ذلك الوقت، فأُغلق الطريق، ومنهم من عاب على السعودية عدم قدرتها على تنظيم الشعائر بشكل آمن، وخاصة أنه قد سقط أيضًا بعض الناس قتلى في حادثة سقوط رافعة بناء على الحرم المكي. وقال آخرون إن المشكلة سبّبَها الحجاج الإيرانيون. ولكن الأكثر صدقًا ووعيًا وخوفًا على الناس كانوا أولئك الذين استفسروا عن ضرورة حصر رمي الجمرات في فترة صغيرة تجعل تأدية هذه الشعائر مستحيلة.

ثم قرأت مقالًا لـ"ناجح إبراهيم"، (وهو عضو مؤسس في الجماعة الإسلامية في مصر، قام ببعض المراجعات في أفكار الجماعة بعد ضربات أمنية متلاحقة عليهم في التسعينات)، في جريدة "المصري اليوم" بتاريخ 1 أكتوبر 2015 يعرض فيه لسيرة النبي وكيف أنه سمح مثلًا للرعاة برمي الجمرات ليلًا، حرصًا على حياة الأغنام، فمن المؤكد أن حياة البشر لدى النبي أهم كثيرًا، على حد قوله. كما أن هناك بعض الفقهاء الذين أفتوا بجواز رمي الجمرات لمدة ثلاثة أيام، ومنهم أبو حنيفة مثلًا، على حد قوله أيضًا.

وفي نهاية المقال يؤكد "ناجح إبراهيم": "ينبغى على كل من يضيّق فى أمور الفتوى فى الحج أن يعلم أن الفتوى تقتل مثل القنبلة والرصاصة. وأن الإسلام العظيم قد أرسى مجموعة رائعة من القواعد الفقهية، مثل "لا ضرر ولا ضرار"، و"المشقة تجلب التيسير"، و"التكليف بحسب الوسع"، و"الضرورات تبيح المحظورات". فلو طُبقت هذه المبادئ فى أمور الحج ما حدثت أى أحداث".

نفهم من هذا الكلام أن الخطأ هو في تفسير الدين والفتاوى التي يطلقها علماء الدين وتناقضها مع المصلحة العامة. أو هكذا يبدو.

والحقيقة أنه بقليل من التفكير سندرك أن الكثير من المصائب التي تحدث باسم الدين الإسلامي حدثت بسبب الفقهاء والعلماء المنتمين إلى المؤسسات الدينية الرسمية أو القريبين من دوائر الحكام؛ أي هؤلاء

العلماء الذين يخشون على سلطتهم وسطوتهم ومصالحهم فيحرصون بالتالي على خدمة السلطة الحاكمة. وهنا لا يهم الفقهاء كثيرًا ما إذا كانت فتاواهم أو تفسيراتهم تصب في صالح المسلمين، بل إنهم على استعداد للتضحية بالمسلمين أنفسهم في سبيل الحفاظ على سلطتهم.

انقسم الدين في مصر إلى الهيئة الدينية الرسمية التي تتبع الدولة وتدين لها بالولاء وتضع الدين في خدمتها من ناحية، وعلماء الدين والشيوخ الذين يحاولون التبرؤ من أفعال رجال الدين الآخرين المطيعين للدولة من ناحية أخرى. وبين هؤلاء وهؤلاء ملايين من البشر المتديِّنين يمارسون دينهم وشعائره بشكل فطري أصفه أنا بأنه سليم في معظم الأحوال. وفي كل مرة تحاول الدولة فيها تمرير قراراتها وسياساتها باستخدام رجال الهيئة الدينية الرسمية تدفع بآخرين إلى التمرد على هذه الهيئة وما تمثله من إسلام لا يقتنعون به. فيلجأ بعضهم إلى الحركات الصوفية مقاطعين السياسة والدولة وشؤونها، وينضم آخرون إلى حركات الإسلام السياسي التي قررت أن تواجه الدولة وتثور عليها.

ولعل هذا ما يفسر الشكل المتناقض الذي يظهر به الإسلام الآن، فبقدر ما صار الإسلام عبر التاريخ وحتى الآن خادمًا للدولة وحكامها ووعاء لكل الفتاوي التي يطلقها شيوخ السلطان باسم الدولة، بحيث يبدو وكأنه الوسيلة الأسهل للسيطرة على الناس وتغييبهم، إلا أنه من

ناحية أخرى قد صار ملهمًا ومفجرًا لحركات ثورية أخرى ترى في الدولة وفي شيوخها منبعًا للظلم والفساد. وتحول في حالة ثالثة إلى حالة من الزهد والرضا والاستسلام.

لكن هل المشكلة هي في الدين فعلًا؟ أنا لا أعتقد ذلك، فالاستبداد ليس قاصرًا على الحكام المسلمين. صحيح أنه لم تمنع صفة "حكم إسلامي" بعض الدول من ظلم شعوبها، إلا أن فصل الدين عن الدولة أو ادعاء العلمانية لم يمنع حكامًا علمانيين من استغلال شعوبهم أو شعوب أخرى أيضًا. والتاريخ الحديث للدول العربية التي حكمتها أنظمة علمانية تؤكد هذه الحقيقة. وتاريخ الاستعمار حتى يومنا هذا دليل آخر. الاستبداد واحد هنا وهنا. ولـ"عبد الرحمن الكواكبي" تلخيص في معنى الاستبداد من وجهات نظر مختلفة، ليست كلها دينية. فهو استعباد، واعتساف، وتسلط، وتحكم وتغول على القوانين.

"يقول المادي: الداء القوة والدواء المقاومة.

ويقول السياسي: الداء استعباد البرية والدواء استرداد الحرية.

ويقول الحكيم: الداء القدرة على الاعتساف والدواء الاقتدار.

ويقول الحقوقي: الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة.

ويقول الرباني: الداء مشاركة الله في الجبروت والدواء توحيد الله حقًا"[40].

أين تكمن المشكلة إذن، حتى يتبنى الجميع مقولة "ضرورة تجديد الخطاب الديني"؟

بين حين وآخر تقوم الدولة المصرية ببعض فعاليات ثقافية تحاول من خلالها التصدي للفكر الجهادي، ففي عام 2015 كان شعار معرض القاهرة الدولي للكتاب "تجديد الخطاب الديني". وعرضت دور نشر كثيرة كتبًا تتناول هذا الموضوع، ونُظمت فعاليات وندوات كثيرة حول تجديد الخطاب الديني. وأُنتجت مسلسلات رمضانية تحارب الإرهاب.

والحق أن محاربة الفكر الجهادي ليست وليدة هذه اللحظة التاريخية، فقد شهدت حقبة التسيعنات محاولات قوية من قبل الدولة للتصدي لهذا الفكر الجهادي الذي زرع الخوف في قلوب حكامها بعد مقتل السادات. وبعد التصدي الأمني القوي لجماعات الإسلام السياسي المسلحة واعتقال معظم قياداتها، قامت الجماعة الإسلامية في مصر بمراجعة أفكارها وأعلنت نبذها العنف، كما نشرت عددًا من الكتب تدور كلها حول فكرة "نبذ العنف". فكتب بعض

40 - عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة 2012.. ص. 14.

قيادات الجماعة الإسلامية عدة كتب مثل "مبادرة إنهاء العنف. رؤية ونظرة واقعية"، و"حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين"، و"تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء"، والكتاب الأخير هو "النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين". والقادة المشاركون في هذه الكتب هم "كرم زهدي"، و"ناجح ابراهيم"، و"عصام دربالة"، و"عاصم عبد الماجد"، و"أسامة حافظ"، و"فؤاد الدواليبي"، و"حمدي عبد الرحمن" و"علي الشريف".

وبدأ الإعلام على استحياء أحيانًا، وبصراحة في أحيان أخرى، ينقل وجهات النظر "التقدمية" عن تجديد الخطاب الديني، كما شاهدنا أفلامًا ومسلسلات تركز على خطاب ديني جديد و"تنويري": مسلسل "العائلة" مثلًا الذي أُنتج في عام 1994 من إخراج "إسماعيل عبد الحافظ"، وبطولة "محمود مرسي"، و"ليلى علوي"، و"عبد المنعم مدبولي"، و"رجاء الجداوي". وفيلم "الإرهابي"الذي أنتج في نفس السنة من إخراج "نادر جلال"، وبطولة "عادل إمام"، و"شيرين"، وفيلم "المصير" الذي أُنتج عام 1997 من إخراج "يوسف شاهين"، وبطولة "نور الشريف"، و"محمود حميدة"، و"ليلى علوي"، و"محمد منير". هذا فقط على سبيل المثال لا الحصر.

أنا سأركز هنا على فيلم "المصير" لأن مخرجه "يوسف شاهين" يمثّل أيقونة من أيقونات المشهد الثقافي المصري، ويعتبره مثقفون

كثيرون تنويريًا تقدميًا. كما أن الفيلم في رأيي يحاول أن يتعامل بشيء من التأصيل لفكرة تجديد الخطاب الديني عندما يعود للوراء ليعرض حياة الفيلسوف المسلم "ابن رشد". أهمية الفيلم تعود أيضًا إلى أنه إنتاج مصري فرنسي مشترك. وهذا في رأيي إشارة مهمة إلى التقاء المصالح بين مصر وبعض الدول الغربية المهتمة بتطوير الخطاب الديني الإسلامي بما يتماشى مع رؤيتها "الحداثية". وكانت كل من فرنسا ومصر قد وقعتا في عام 1983 اتفاقية إنتاج سينمائي مشترك للاتفاق على إنتاج أفلام سينمائية مشتركة تعتبر بموجب هذه الاتفاقية "أفلامًا قومية" في البلدين[41]. لم يصبح فيلم "المصير" فيلمًا قوميًا في فرنسا، فقد شارك الفيلم في مهرجان "كان" في عام 1997، ورُشح بالفعل لجائزة أفضل فيلم، ولكنه لم يحصل عليها، ولكن حصل "يوسف شاهين" على جائزة عن مجمل أعماله. ولكن يعكس فيلم "المصير" في رأيي وبشكل قوي رؤية الدولة المصرية لما تراه "الشكل الصحيح للإسلام". فالفيلم يتعرض لتجديد الخطاب الديني والصراع بين رجال الدين التقليديين والمجددين وينتصر لعلماء الدين المجددين الذين يقفون على طرفي النقيض مع الإسلام الجهادي الأصولي.

كتب "يوسف شاهين" سيناريو الفيلم بالاشتراك مع "خالد يوسف". وحصل الفيلم على عدة جوائز في مهرجان الفيلم في "جوهانسرج"، كما مُنح جائزة أحسن فيلم في مهرجان جمعية الفيلم

41-http://www.mfa.gov.eg/Lists/Treaties%20DB/Attachments/622/agree4_ar.pdf

للسينما المصرية في دورته الرابعة والعشرين. أي إنه قد تم تدشين الفيلم بالفعل على أنه فيلم "قومي" يعبّر عن السينما المصرية المعاصرة في صراعها مع "الظلاميين".

يبدأ الفيلم بمشهد في فرنسا في العصور الوسطى، حيث يتم إعدام أحد الفلاسفة الذين ترجموا وبحثوا في أعمال الفيلسوف المسلم "ابن رشد". كانت آراء "ابن رشد" فيما يخص قِدم العالم، وصِفات الله والنفس والروح قد أثارت جدلًا واسعًا في أوروبا في القرون الوسطى. وكانت أوروبا تتعقب الفلسفة الإسلامية الأندلسية بشكل خاص. أما في الشرق الإسلامي، فقد قام الغزالي بالرد على "ابن رشد" في كتابه "تهافت الفلاسفة". ثم تبعه العديد من رجال الدين التقليديين الذين انتقدوا أفكار "ابن رشد" بدعوى أن آراءه تخالف الأفكار الدينية التقليدية.

كان "ابن رشد" يعتقد في أن الدين يصور الحقائق في صورة مجاز، ويفرّق بالتالي بين التفسير الحرفي للقرآن ومعانيه التي لا يدركها إلا الحكماء. وكان من رأيه أن من واجب الفلسفة أن تنظر إلى الدين لتفسره بعيدًا عن التقليد. وبالنسبة له فإن الشرع والحكمة والعلم لا يختلفان في الجوهر، ولكنهما يختلفان في الطريقة والمنهج[42].

42- عباس محمود العقاد: نوابغ الفكر العربي. ابن رشد. الطبعة السادسة. دار المعارف. القاهرة. د. تاريخ. ص. 48.

حصل الفيلم على صدى إعلامي واسع في العالم الغربي وفي مصر أيضًا. وتم الاحتفال به من قبل النخبة المثقفة ومن قبل المبدعين والفنانين "المناصرين للحداثة والتنوير" بوصفه الفيلم الذي يحرر العقل وينتصر للتسامح ضد الرجعية والتكفير والأصولية. إلا أن الفيلم لم يحقق إقبالًا جماهيريًا متناسبًا مع هذا الصدى الإعلامي والاحتفاء النخبوي.

أذكر أنني شاهدت الفيلم مع صديقات لي، وكن يشعرن أثناء مشاهدة الفيلم بالكثير من الضجر والملل، قد يكون بسبب النبرة التعليمية في الفيلم أو بسبب قصور في رسم الشخصيات وخلفياتها. أو بسبب الأداء غير المقنع لبعض الممثلين، أو لأن الفيلم لم يكن مقنعًا في شرح أسباب نكبة "ابن رشد" وحرق كتبه. وقد يكون السبب الأساسي والأهم إدراك المشاهد أن الفيلم كله إسقاط مباشر على ما يحدث في العالم الإسلامي المعاصر ورغبة في دفع الخطاب الإسلامي إلى التطور وفرض خطاب ديني مصطنع لا يضع في اعتباره ما يعيق التجديد فعليًا. فالأنظمة الحاكمة قامعة للحريات بشكل عام، فكيف تسمح بحرية تجديد الخطاب الديني؟ ثم إن المجتمع يفتقر إلى العدالة في توزيع الثروات، فكيف لا تفهم الدولة أن غياب العدل يطلق ردود أفعال عنيفة؟ وكيف يقبل الناس تفسير أن الخطاب الإسلامي التقليدي خطر على المجتمعات العربية والغربية، في حين أن مصالح الدول الغربية في الدول الإسلامية قد تكون هي الخطر الحقيقي على سلام المجتمع وعدالته؟

من بداية الفيلم يبدو الفرق واضحًا بين المقلدين المتزمتين دينيًا والناس الذين يعملون العقل و"يحبون الحياة". فالمنضمون لطائفة الإسلاميين المقاتلين المستعدين للموت يرتدون نفس الزي ولهم نفس الهيئة. كلهم بلا استثناء لهم زي واحد لتأكيد أنهم قد ألغوا عقولهم تمامًا وأصبحوا جميعًا شخصًا واحدًا باهتًا غير متفرد ينساق وراء الأمير مثل القطيع منفذًا لآرائه وأحكامه دون تمييز. (وكم سمعنا بعد الثورة مصطلح "الخرفان" لوصف الإخوان المسلمين). في الفيلم تستهدف الجماعة تجنيد الشباب العاطل عن العمل، فيقول أحد الشباب المنضمين للجماعة "الأمير شاف لي منام، إني داخل الفردوس، وقدامي كل اللي ما طلتوش في حياتي". في الفيلم يعد أمراء الجماعات الجهادية الناس بحياة أفضل، ويشعلون خيالهم بمتع لم يستطع الشباب الحصول عليها في حياتهم. يحاول الفيلم على استحياء تبرير أفعال الشباب المنخرط في الجماعات الجهادية العنيفة، فيقول "ابن رشد" إن هؤلاء الشباب مكروهون على أفعالهم، وليسوا مخيرين. ومع ذلك فلا نجد ذكرًا لفكرة أن الإكراه على هذه الأفعال بسبب ظلم المجتمع واستبداد الحاكم الذي يقول بملء الصوت "أنا الأندلس". ولا يشرح الفيلم ما سينجم عن هذا الاستبداد من استباحة لثروات الأندلس وقصرها على الطبقة الحاكمة والمتحالفين معها والقريبين منها، وما سينتج عن هذا كله من رد فعل ثوري أيضًا متباين في أدواته وأساليبه. كما لا يتعرض الفيلم لعدم

العدالة في توزيع الفرص وأن من يحصلون على تلك الفرص هم فقط أولئك القريبون من دائرة الحكم، ومنهم "ابن رشد" نفسه. يصور الفيلم أن إكراه الشباب على الانضمام للجماعات الجهادية يعود في الأساس إلى استغلال بعض علماء الدين لهم ويكتفي بهذا السبب.

يبرز الفيلم التضاد بين "عشاق الحياة" كما في الأغنية التي يغنيها المغني "مروان"، والذي قام بدوره الفنان "محمد منير" - وهي أغنية كلها فرح وتنوع تعكسه الآلات الموسيقية العديدة المستخدمة في اللحن - في مقابل أولئك المستعدين للموت، وبالتالي فهم بالتأكيد كارهون للحياة. أما أغنيتهم التي تدور في خلفية المشاهد التي يظهرون فيها فهي أغنية تلعن الحياة، وتظل جملة "ملعونة هي الحياة" تتكرر طوال الفيلم بوصفها الأغنية المفضلة والشعار الذي يتبناه الجهاديون المستعدون للموت. وهكذا يتم الإلحاح على وعي المشاهد ليصدق أن الجهاديين كارهون للحياة بالفعل. ويكتفي التوزيع الموسيقي لهذه الأغنية الجهادية باستخدام الطبول وتكرار جملة موسيقية واحدة يغنيها كورال رجالي خشن الصوت. ويقارن المشاهد بوعي أو دون وعي بين الأغنيتين "عشاق الحياة" و"ملعونة هي الحياة"، ويلحظ مباشرة الفرق في العنوان والفرق بين تنوع الآلات واستخدام الصوت الواحد. فمع أغنية "عشاق الحياة" يشعر المشاهد بالبهجة والتنوع في مقابل التجهم والغضب في الأغنية المصاحبة للجهاديين. المقارنة إذن ليست في صالح الجهاديين.

يظهر التضاد بين الفرقتين أيضًا في المشاهد التي تعكس حياة المحبين للحياة المليئة بالفرح والكرم والطعام والشراب سواء في بيت "ابن رشد" أو في بيوت الغجر، في مقابل حياة المجاهدين المتقشفة والخالية من كل مظهر من مظاهر البهجة.

ومع ذلك، ومع كل هذه المحاولات للتمكن من عقل المشاهد، فإن المباشرة وعدم وضوح الأسباب الحقيقية وراء اندفاع بعض الشباب للجهاد والموت، تجعل المشاهد يمل سريعًا من الرسالة التي يريد الفيلم توصيلها: المتديِّنون المتشددون مملون، يحيون حياة متقفشة وجهمة خالية من أي بهجة أو سعادة وهم بالتالي متعطشون للموت، في حين يحب المجددون الحياة ويقبلون عليها فتقبل عليهم. ولكن ما هي الأسباب التي تدفع بالناس إلى التشدد؟ ولماذا هم جهمون متعطشون للموت؟ إن تصدير فكرة أن علماء الدين هم السبب في أن هؤلاء الجهاديين يتبنون منهج العنف ليس سببًا كافيًا.

عرض الفيلم تعاون الحاكم مع رجال الدين التقليديين بهدف تعبئة الناس للحرب ضد الإسبان. فاستعان الخليفة "المنصور" بالشيخ "رياض" لإقناع الناس بالانضمام للجهاد. إلا أن أحداث الفيلم لا تنتقد استخدام السلطة للدين. فالخليفة في هذه اللحظة مهتم بإرضاء المتديِّنين التقليديين ويأمر بحرق كتب ابن رشد، ولكنه مضطر لهذا القرار اضطرارًا. فهو يحترم ويقدر "ابن رشد" ويعرب

عن سعادته وارتياحه عندما يعرف أن ابنه "الناصر" قد أنقذ كتب "ابن رشد" من الحرق وأرسلها إلى مصر حفاظًا عليها من الدمار. هو إذن حاكم مؤمن بحرية الفكر والتعبير ويحترم التجديد والفلسفة والثقافة، ولكنه مضطر لقرار حرق الكتب، لأنه يواجه وبلده مصيبة كبيرة تجعل كل شيء يهون في مقابل إنقاذ الأندلس. فالحرب ضد الإسبان تحتاج إلى توحيد الجهود. وهنا يسود الشعار الخالد دائمًا أبدًا أنه "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة". وكل وسيلة من أجل كسب المعركة مقبولة. فهل يقصد فيلم "المصير" الإسقاط على الحالة الراهنة والحكام المعاصرين ليلتمس لهم الأعذار؟ هل يتملقهم لدرجة أنه يصورهم غير مسؤولين فعليًا عن الاستبداد الذي أدى إلى التطرف والعنف؟ هل هي محاولة لإلصاق تهمة التطرف بعلماء الدين التقليديين والمتشددين فقط ونفي التهمة عن الحاكم المؤمن فعليًا بحرية التعبير، ولكنه مضطر لاستخدام رجال الدين من أجل هدف أسمى وأكثر إلحاحًا هو الخطر القادم من الخارج؟ أم إنه ينتقد سياسة الحاكم في استخدام الدين في السياسة؟ ولكن إذا كان ينتقده فلم صوره محبًا للثقافة ومحبًا لابن رشد وفرحًا بإنقاذ كتبه؟ وهكذا نقتنع أن كل وسيلة من أجل الانتصار في تلك المعركة مبررة – حتى استخدام الدين في السياسة. وهكذا يظل التحالف بين السلطة السياسية والدين قائمًا، وتظل بالتالي المعركة ضد التطرف والتشدد مستمرة ما دامت هناك أخطار خارجية.

لهذا أتساءل عن سبب الحفاوة البالغة التي استقبلت بها النخبة المثقفة في مصر هذا الفيلم رغم أنه يبرر استخدام الحاكم للدين، وذلك ضد كل ما تقوله هذه النخبة وتصدع به رؤوسنا ليل نهار عن ضرورة فصل الدين عن السياسة.

قد تساعدنا قراءة الفيلم في سياقه التاريخي في الإجابة عن هذا السؤال. فالفيلم إنتاج مصري فرنسي مشترك. وفرنسا هي بلد العلمانية التي تؤكد وتحافظ عليها وتخشى عليها من قيم المهاجرين المسلمين من دول شمال إفريقيا تحديدًا. والفيلم تم إنتاجه وعرضه في التسعينات من القرن العشرين، عندما أعلنت الجماعة الإسلامية مراجعات فكرية من داخل محبسهم نبذت فيها العنف. التفكير الجهادي كان إذن همًّا أساسيًّا للدولة، وفي نفس الوقت أرقًا دائمًا لبعض الدول الغربية التي تُعتبر قِبلة المهاجرين المسلمين – شرعيين وغير شرعيين. وهنا تلتقي المصالح، مصالح الدول الغربية في الحفاظ على منظومة قيمها المهددة من المهاجرين المسلمين، ومصالح الحكام في المنطقة الذين يهددهم الحراك الديني الثوري أكثر ما تهددهم التيارات المعارضة الأخرى. فيتم تسويق فكرة "الحداثة" التي تسمح بحرية التعبير وحرية الاعتقاد ولا يخشى معها المختلفون دينيًّا ولا فكريًّا على حياتهم في مقابل نشر كراهية الخطاب الديني المتشدد والمحافظ والمعادي للحداثة. ولأن الحداثة هي أحد أحلام النخبة المصرية وما تعد به من حريات ورفاهية، يصبح كل ما يهدد هذه

الحداثة مرفوضًا ومنتقدًا، ويصبح كل ما من شأنه دفع المجتمع لقبول الحداثة مرحبًا به، ولكن لسبب غير مفهوم بالنسبة لي على الأقل، تغفل النخبة المصرية السبب الأساسي للتطرف وقمع حرية التعبير. وتتفق مع الدولة المصرية في أن الخطاب الديني التقليدي هو السبب الرئيسي والوحيد للتطرف والتشدد، ولهذا فإن تجديد الخطاب الديني ضرورة ملحَّة وتشجيع التفكير الحر أصبح فرضًا، ولكن أي تفكير حر هذا الذي تشجعه الدولة المصرية في حين أن نظام حكمها لا يسمح بحريات سياسية؟ هل يمكن فصل الحريات عن بعضها؟ فصل حرية التعبير عن الحرية السياسية؟ هل سيسمح الحكام بظهور تيارات سياسية أخرى تناقضهم وتعمل على أن تتقلد الحكم؟ وهل سيسمح العالم ومنظومته بتطور نظريات تعيد تشكيل العالم وموازين القوى فيه؟ ما حدث في مصر منذ التسعينات وحتى الآن يجيب عن هذه الأسئلة، فلم يحدث أن راجعت الأنظمة المتعاقبة منذ "إعلان الحرب على الإرهاب" سياستها الاجتماعية أو الاقتصادية وأعلنت أنها مسؤولة بشكل أساسي – بسبب غياب العدل والحرية – عن ظاهرة العنف. ولم يحدث أن حاولت الدول الحديثة الغنية المعنية أيضًا بالحرب على الإرهاب تأسيس نظام عالمي أكثر عدلًا، ولا توقفت عن دعم الحكام المستبدين في الدول الإسلامية.

لاقى فيلم "المصير" استحسانًا دوليًا واستحسانًا "رسميًا" في مصر، ولم يحقق نجاحًا على مستوى الجمهور. فهل كان ذلك بسبب

ضعف في البناء كما أوردت من قبل، أم بسبب النبرة التعليمية المباشرة، أم بسبب إدراك الناس الفطري أن الفيلم ليس تعبيرًا فنيًّا خالصًا منزهًا، وإنما جاء في إطار توظيف الثقافة والفنون من أجل نشر أفكار بعينها؟ ويقودني هذا إلى التساؤل عن جدوى جهود الدولة المصرية في المواجهة الثقافية للتطرف والتشدد، وأتساءل كثيرًا عما إذا كانت جادة في هذه المواجهات. منذ التسعينات وحتى الآن. فسوف تشهد مصر في نفس العام الذي أنتج فيه الفيلم – 1997 – مذبحة السياح في الأقصر. وبعد خمس سنوات من إنتاج الفيلم سوف تشهد الولايات المتحدة الأمريكية أعنف هجوم في عقر دارها من قبل الإسلاميين الجهاديين – كما قيل وقتها. وفي فرنسا – وبعد أكثر من خمسة عشر عامًا – سيُقتل رسامو الكاريكاتير في مجلة "شارلي إبدو" تعقيبًا على كاريكاتير مسيء للرسول. وستنشر الدانمارك رسومًا مسيئة للرسول في عام 2005 يثور على أثرها العالم الإسلامي كله. وسوف تدور في العراق حروب مذهبية عنيفة. وستشهد الدول العربية ظلمًا أكثر فأكثر وانتشارًا فاضحًا لعدم العدالة الاجتماعية تنفجر على أثرها انتفاضات شعبية في بلاد عربية عدة تؤدي إلى قمع أكبر من الدولة وعنف مضاد أكبر.

لم تنجح الثقافة الرسمية إذن بآلتها الإعلامية ومنتجاتها الجماهيرية في القضاء على الفكر المتطرف. ويبقى الاختلاف في استقبال فيلم "المصير" من قبل النخبة الحاكمة والثقافية من ناحية،

ومن قبل الناس من ناحية أخرى، دليلًا على بعد واغتراب النخبة وعدم تفهمهم لحاجاتهم الحقيقية. فلن تجدي محاولات تجديد الخطاب الديني شيئًا ما دام العدل غائبًا والحرية صعبة المنال.

لم يكترث الجمهور المصري كثيرًا لفيلم "المصير"، ولكنه أقبل بشدة على فيلم آخر عُرض من قبل، – هو فيلم "الإرهاب والكباب" (أُنتج عام 1992 من إخراج "شريف عرفة"، وبطولة "عادل إمام"، و"كمال الشناوي"، و"يسرا"). يعالج الفيلم نفس قضية التطرف والإرهاب، ولكن من منظور أكثر عمقًا وأكثر واقعية ومنطقية. على عكس فيلم "المصير" لاقى فيلم "الإرهاب والكباب" نجاحًا جماهيريًّا كبيرًا، بل وشهد له النقاد أيضًا بجودته. وعلى عكس "المصير" أيضًا يدور فيلم "الإرهاب والكباب" حول مواطنين مصريين عاديين جدًّا ويرصد حياتهم اليومية التي تقذف بهم من هم إلى آخر، ومن ظلم إلى آخر ومن تحكم إلى قهر. "أحمد" (عادل إمام) موظف مصري من الطبقة الوسطى يعمل في أهم مرفق في الحكومة، مرفق المياه، ولكنه لا يستطيع تحمل تكاليف الحياة من دخل الوظيفة التي يشغلها، فيضطر إلى العمل ليلًا "كاشير" في أحد محلات الوجبات السريعة. "أحمد" ليس إرهابيًّا وليس متطرفًا، إنه شخص عادي جدًّا، ليس له مطالب كما يقول عن نفسه:

"أنا مليش مطالب، أنا طول عمري بسمع كلام الحكومة، أصل افرض ما سمعتش كلام الحكومة هيحصل إيه؟، هشرب من البحر، أنا زيي زيكم بالضبط، ماشي جنب الحيط. أنا مش طالب غير إنسانيتي، مش عاوز أتهان، مش عاوز أتهان في البيت، ولا في شغلي ولا في الشارع، متهيألي دي مطالب لا يمكن أتعاقب عليها، ولا أُوبَّخ ولا أُلام".

يذهب "أحمد" إلى "مجمع التحرير" من أجل قضاء مصلحة بسيطة جدًّا، وهي نقل أولاده من مدرسة بعيدة عن البيت إلى مدرسة أقرب، ولكنه يواجه بتعنُّت البيروقراطية المصرية وفساد نظام الإدارة بها، وعندما يخرج عن أعصابه ويحاول الأمن طرده من "المجمع" يجد نفسه وقد أمسك ببندقية أحد أفراد الأمن فيحسبه الجميع إرهابيًّا، رغم أنه في النهاية لم يطالب إلا بحقه، وكأن المطالبين بحقوقهم يصبحون في نظر الحكومة إرهابيين.

يبدأ فيلم "الإرهاب والكباب" بمشهد متميز جدًّا: "أحمد" (عادل إمام) يدخل إلى "مجمع التحرير"، وهو رمز الدولة المصرية ببيروقراطيتها وسلطتها وقبحها وظلمها أيضًا. وعندما يخرج من المصعد يجد نفسه يدور مع السائرين من البشر المتلاصقين في دورة تبدأ وتنتهي في نفس المكان حول السلم، كأنما يقول لنا الفيلم منذ البداية إن المصريين يدورون في دائرة العذاب والتعب والقهر دون مخرج.

ورغم أن "مجمع التحرير" - رمز الحكومة وسلطتها - لا يقضي حوائج المواطنين بطريقة تحفظ كرامتهم، فإن احتلاله يزعج الحكومة إلى أقصى حد؛ لأن "المجمع به الحكومة والدولة كلها"، كما يقول وزير الداخلية في الفيلم. واحتلال "المجمع" من قبل مواطن عادي يعني أن هيبة الدولة قد سقطت، وأنه قد جاء الوقت الذي يستطيع فيه مواطنون عاديون تمامًا النيل من هذه الهيبة التي تفرض احترامها بالقهر. وهنا ينتقد الفيلم في ذكاء شديد مفهوم "الدولة". فالدولة في نظر القائمين عليها هي "الهيبة" والهيبة فقط، أما المضمون الحقيقي، وهو إدارة شؤون الناس بنجاح، فهذا ما لا يفهمه القائمون عليها.

المواطن العادي جدًّا يتحول في لحظة إلى إرهابي، لم يحوّله تفسير خاطئ للدين ولا كتب السلف ولا شيوخ وأمراء جماعات. تحوَّل "أحمد" في لحظة إلى إرهابي في عين الحكومة فقط، أما في أعين الرهائن الذين وجد نفسه محتجزهم رغمًا عنه، فهو ليس إرهابيًّا، بل إنهم يتضامنون معه في النهاية بعد أن استطاع تحقيق رغبة بسيطة جدًّا لهم (أكلة كباب).

العنف وليد اليأس والظلم، إنه وليد الإهانات المستمرة للمجند الذي لا يخدم الوطن، ولكنه يخدم الباشا سيادة اللواء، وحرم الباشا سيادة اللواء، والباشوات عيال الباشا سيادة اللواء. الميل للعنف سببه

استبداد الدولة التي سمحت لأحد "المسنودين" أن يستولي على أرض أحد المزارعين، ولم ينصفه القضاء الذي دار في محاكمة لمدة ستة عشر عامًا دون أن يسترجع حقه.

الإرهاب في هذا الفيلم هو العذر الذي تختلقه الدولة لنفسها، هو الحل السهل للتذرع بعدم قدرتها على الوفاء بمسؤولياتها تجاه الناس. يتحوَّل الإرهابي إلى "نمط" أو "صورة ذهنية" تحاول الدولة زرعها في أدمغة الناس حتى تنفرهم من الدين كمحرك ثوري، أو تسقط عليه كل فشلها. يتوقع وزير الداخلية ولواءاته شكل الإرهابي: ذقنه طويلة وعنيف ويحمل أسلحة كثيرة. ويستفيد "أحمد" (عادل إمام) من هذه التوقعات، فهو يعرف "البعبع بتاعهم" على حد قوله. ولهذا يمضي في ادعاء الإرهاب، في محاولة لكسب الوقت وتحقيق أكبر استفادة ممكنة.

وفي النهاية لا تتعدى المكاسب التي حصل عليها هو والمحتجزون "كيلو إلا ربع كباب مع السلطة والطحينة". أما العدل والحق فلا يصح أن يطالب أحد بهما. فعندما طالب بهما الناس ظهرت الدولة على حقيقتها ليدخل وزير الداخلية بنفسه إلى المجمع ويصيح مؤكدًا "أن اللي يلوي دراع الحكومة لسه ما اتخلقش".

الدولة المصرية إذن ليست جادة في محاولات تحقيق العدل والمساواة للقضاء على التطرف والعنف، ولهذا لم تنجح أبدًا في إقناع الناس - باستثناء النخبة المثقفة المذعورة من أن تُحسب على حضارة إسلامية مهزومة ومنتقدة رسميًا وعالميًا - بجدية مساندتها للفكر الحر أو تجديد الخطاب الديني.

ففي الواقع، فمهما ادعت السلطة أنها تقدمية وحديثة، وأنها تساند وتدعم تطوير الخطاب الديني التقليدي، إلا أنها عند أول منعطف تعود للتحالف وتساند المؤسسة الدينية الرسمية وخطابها المحافظ لارتباطه معها بمصالح متبادلة. فمن ناحية تخشى السلطة السياسية قدرة المؤسسة الدينية على تعبئة الناس باستخدام الدين، ومن ناحية أخرى تستفيد الدولة من هذه القدرة على التعبئة في حالة الاحتياج إلى مساندة شعبية. وفي نفس الوقت فإن المؤسسة الدينية تعلم تمامًا أن المحافظة على سلطتها الروحية والأخلاقية على الناس تنبع من حماية السلطة السياسية لها. وهكذا يدرك كل من الحكام المستبدين والسلطة الدينية الرسمية أن أي خطاب ديني متجدد سوف يهدم سطوة السلطة الحاكمة والمؤسسة الدينية الرسمية معًا، الأمر الذي يجعل السلطة السياسية والدينية تتراجعان عن مساندة التفكير الحر إذا أصبحت القضايا المطروحة مهددة لهما.

ولهذا نجد أن وزير الثقافة السابق "جابر عصفور" يُقال من وزارة الثقافة لأنه دخل في حالة عداء واضح مع مؤسسة الأزهر عندما اعترض على عدم إجازة الأزهر عرض فيلم "نوح". واعتقد وزير الثقافة السابق أنه محمي، وأن الثقافة يحكمها الدستور الذي يكفل حرية التعبير.

وتذكر جريدة "اليوم السابع" بتاريخ 1 يوليو 2014 تفاصيل هجوم وزير الثقافة "جابر عصفور" على الأزهر وانتقاده عدم تجديد الخطاب الديني، ورد وكيل الأزهر "عباس شومان" عليه وانتقاده اللاذع لــه لأنه يريد "فصل الدين عن الدولة". وفي هذا الرد أكد وكيل الأزهر أن التنويريين مثل "رفاعة الطهطاوي" و"محمد عبده" لم ينادِيا بفصل الدين عن الدولة، وإنما أكد جميعهم على إسلامية الدولة والسياسة والقانون. كما أكد "عباس شومان" في مقال له نشرته "الأهرام" في 30 يونيو 2014 ردًا على "جابر عصفور" أن "محمد عبده" قد انتقد العلمانيين، وأنه - وهو من يرجع إليه العديد من التنويريين العرب للتأكيد على أن تجديد الخطاب الديني مسموح به لدى العلماء المستنيرين - قد أكد ضرورة التربية الإسلامية. والأهم من ذلك كله أكد وكيل الأزهر أن شيخ الأزهر الحالي "أحمد الطيب" نفسه لم يكن متحمسًا لكلمة مدنية في الدستور. فقد رفض أثناء كتابة الدستور مصطلحي "المدني" و"المدنية" لإدراكه أن المجتمع "المدني" في سياقه الأصلي الأوروبي مناقض للمجتمع "الديني". ولأن

البعض في بلادنا ومنهم الدكتور "عصفور" يستخدمونه بمعنى "علماني" و"علمانية".

وفي نفس التوقيت شهد المجتمع المصري معركة أخرى بين الأزهر والباحث في الدراسات الإسلامية "إسلام البحيري" الذي أعدَّ وقدَّم برامج تقدم رؤى وتفاسير دينية مختلفة عن تلك التي اتفق ووافق عليها الأزهر. فكانت نتيجة المعركة هي خسارة "إسلام البحيري" المعركة في مقابل المؤسسة الدينية المحافظة، ولم يقف النظام الحاكم إلى جانب "إسلام البحيري" رغم محاولات "البحيري" التأكيد أنه يمشي على خطى الرئيس الداعي إلى تجديد الخطاب الديني وإشارته إلى الدستور المصري الذي يكفل "حرية التعبير". وهكذا تم وقف برنامج "البحيري" بعد شكوى تقدم بها الأزهر ضد القناة التليفزيونية التي كانت تذيع البرنامج، ثم حُكم عليه بالحبس بتهمة ازدراء الأديان. ثم صدر عفو رئاسي عنه في نوفمبر2016.

ثم حدث ما يجعلنا نتشكك في جدية الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني. ففي خطاب له أمام الكلية الحربية نقلته القنوات التليفزيونية أكد المشير "عبد الفتاح السيسي" أن ما أعلنه عن ضرورة "تجديد الخطاب الديني" هو عنوان عام، وأن من سيقوم بهذا التجديد هو "مؤسسات الدولة وبشكل مسؤول وبشكل واعٍ" وذلك في انحياز واضح لمؤسسة الأزهر الداعمة لحكمه. وهنا يظهر السؤال

بالطبع، كيف لمؤسسة دينية كانت هي أصل الخطاب الديني التقليدي والمتكلس أن تقوم هي نفسها بتجديد الخطاب الديني؟

ويعود رئيس الدولة ليؤكد أنه وجد أن تناول الإعلام لقضية تجديد الخطاب الديني ليس في مصلحة القضية، فالخطاب الديني لن يتم إصلاحه بين يوم وليلة، ولن يتم إصلاحه بهذه الطريقة التي تضغط على الرأي العام، فليس هناك "أغلى من الدين"(خطبة "السيسي" أمام طلبة الكلية الحربية في أبريل 2015).

أفاض الرئيس من قبل في الكلام عن ضرورة تجديد الخطاب الديني، وأنه ليس من المعقول أن يهدد المسلمون باقي العالم في إشارة واضحة إلى أن الإسلام بشكله الحالي قد أصبح يشكل تهديدًا خطيرًا على العالم. ويأتي هذا الإعلان في سياق عالمي ومحلي بالغ التعقيد ومنذر بحروب واغتيالات تتم كلها باسم الدين. فهناك حروب في المنطقة العربية تشتعل في أكثر من مكان باسم الدين. أما في باقي العالم فالتطرف الإسلامي يضرب بلادًا علمانية معتزة بعلمانيتها مثل فرنسا وبلجيكا.

تصور بعض الناس - وخاصة النخبة الثقافية التنويرية التي قابلت مبادرة الرئيس من أجل تجديد الخطاب الديني بحفاوة بالغة - أنه قد آن الأوان لفتح باب الاجتهاد، وأن الوقت قد حان لتحقيق حالة حداثية يتراجع فيها الدين إلى المجال الشخصي ويصبح مجالًا مفتوحًا

للنقاش والنقد. إلا أن بيان الأزهر على واقعة "إسلام البحيري" الذي انتقد فيه تطاول بعض الإعلاميين على ثوابت الدين الإسلامي أوضح بما لا يدع مجالًا للشك، أن مؤسسة الأزهر قد رأت أن تجديد الخطاب الديني ليس في صالح المؤسسة الدينية الرسمية، وبالتالي ليس في صالح النظام الحاكم. وأعلن الأزهر أن برامج مثل برنامج "إسلام البحيري" تمثل تحريضًا ظاهرًا على إثارة الفتنة وتشويهًا للدين، ومساسًا بثوابت الأمة والأوطان، ومن ثم سوف يعرِّض فكر شباب الأمة للتضليل. ووقف النظام الحاكم في صف الأزهر.

مارست السلطتان – السياسية والرسمية – الحجر على حرية التفكير والتعبير، وسجنت السلطة الدينية المخالفين بتهمة ازدراء الأديان، ولم تحرك الدولة ساكنًا رغم مواد الدستور الحامية لحرية التعبير.

يحمل التجديد في الخطاب الديني معه التجديد في الخطاب السياسي بالضرورة. فالتطرق إلى مسائل دينية يؤدي إلى التساؤل عن شرعية الحكام ومناقشة ممارساتهم وأصول حكمهم وفقًا للشريعة. يرتبط تجديد الخطاب الديني ارتباطًا شديدًا بمناخ سياسي حر ومؤسسات دينية مستقلة عن نظام الحكم، وقوانين داعمة وحامية للحريات. فالقدرة على تجديد الخطاب الديني تعني السماح بالتساؤلات وطرح الأسئلة، والدخول حتى في مناطق تعتبر شائكة. وهذه الحرية في التعبير وهدم الثوابت سوف تفتح الباب أمام هدم

ثوابت أخرى في السياسة والمجتمع. وهنا يطرح السؤال نفسه: هل السلطتان – السياسية والدينية – مستعدتان لتوابع النقد والتجديد؟

أعتقد أن التحالف بين الدين والسلطة الحاكمة في منطقتنا العربية سوف يستمر فترة من الزمن. وأعتقد أيضًا أن الخطاب الديني المتجدد يبحث عنه الناس وحدهم، دون الاعتماد كثيرًا على المؤسسات الرسمية. وهناك بالفعل جزء كبير من المصريين يعتمدون على فهمهم الفطري الخاص للدين ولا يتبع المؤسسة الدينية الرسمية أو الخطاب المتطرف للأصوليين المتشددين. يحاول الكثيرون البحث بدأب واجتهاد عن كتابات مجدِدة في الدين تعود بهم لأصله الذي لم يشوهه علماء وشيوخ يطوعونه لأغراضهم أو أغراض آخرين. همّ الناس الأساسي هو العثور على من يقدم ويشرح لهم دينهم في تفاعله مع واقعهم المعاصر بلا تطرف وبلا نفاق أيضًا. وقد يقول قائل إن المشهد الثقافي مليء بباحثين عظماء تصدوا للبحث في الفقه والفلسفة الدينية وتمتلئ المكتبات الجامعية بكتب وأبحاث أكاديمية عديدة مختصة بهذا الشأن. إلا أن الناس لا تريد تلك الكتابات الأكاديمية ولا المتخصصة، إنها تبحث عن كتابات عامة لا تغوص في التفاصيل الدقيقة للشرع والفقه والفلسفة. فالدين ليس شأنًا أكاديميًّا ولا خاصًّا بالفقهاء، أو الفلاسفة، بل هو شأن كل الناس ذو علاقة أكيدة وقوية بحياتهم اليومية. لهذا فلا عجب أن تلاقي كتب كاتب مثل "عبد الرزاق الجبران" إقبالًا جماهيريًّا غير عادي.

و"عبد الرزاق الجبران" مفكر عراقي صاحب مشروع "الوجودية الإسلامية" يناصب المؤسسات الدينية الرسمية والأوساط الفقهية التقليدية العداء الصريح. وقد لاقت كتبه إقبالًا كبيرًا خاصة في أوساط الشباب الذين يبحثون عن دين يعد بالحرية والحق والعدل، أي تلك القيم التي وعد الدين بها، ولكنها ما زالت غائبة عن حياتهم رغم تمسكهم بدينهم.

طُبعت من كتاب "جمهورية النبي" ست طبعات، ومن كتاب "لصوص الله" خمس طبعات، وتؤكد مواقع القراء غير المتخصصين مثل موقع "جودريدز" اهتمام الناس بهذا الكاتب. فله أكثر من 500 تقييم لكتبه، ويدل التفاعُل الكبير مع كتبه على الموقع - سواء بالتأمين على كلامه أم برفضه – على شعبية كتاباته، وخاصة أن موقع "جودريدز" يسمح للقارئ المتخصص وغير المتخصص بإبداء رأيه في الكتب التي يقرؤها، وتكون تلك التعليقات والتقييمات أحيانًا مؤشرًا لمدى نجاح الكتاب جماهيريًا.

يعلِّق مثلًا أحد القراء في موقع "جودريدز" أن كتاب "جمهورية النبي" "لم يكن (...) إلا انتقامًا من سنواتنا السابقة التي عشنا فيها تحت رعب عصا الفقه، والخوف من الشي في نيران جهنم، والحلم بالتلذذ في جنات النعيم. قراءة هذا الكتاب في وقته كانت صادمة

بالنسبة لي. لأنه أخرج كل هذه الثورة. أخرج كل هذا الكبت وكل هذه الطاقة الغاضبة".

وكتب قارئ آخر منتقدًا الكتاب رغم أنه لا ينكر أنه كتاب يؤثر فيمن يقرؤه.

"النص كُتب باندفاع ونشر كما هو من دون مراجعة، فلذا تلمس أخطاء لغوية وإملائية كثيرة، وركاكة في صياغة بعض العبارات، كما أن المؤلف يشير إلى مؤلف سابق له بشكل مربك للقارئ، ولكني أظن أن الكثير من القراء سيتأثرون بما كتبه حول الفتوحات والسبي والعبيد".

وكانت هناك بالطبع آراء كارهة للكاتب وكتبه، ولكنها لم تشكل أكثرية في عدد التعليقات، فهناك من يؤكد أن الكاتب يكره الفقه الديني ومن يشتغلون به، ولكنهم يعودون ليعترفوا بأن كراهية بعض نماذج الفقه الديني "منتشرة بالفعل بين الشباب".

وتؤكد هذه التعليقات رغم انتقادها لكتب "الجبران" صحة فرضية الكاتب، فهو يبني كتبه على فكرة أن الفقهاء – أو من يُطلق عليهم "فقهاء السلطان" في الأساس - هم من جعل الناس – خاصة الشباب – ينفرون من الدين ويكرهونه.

أتفق مع من يقول إن كتب "عبد الرزاق الجبران" كُتب بعضها على عجل وأنها تحوي بالتالي الكثير من الأخطاء اللغوية والإملائية،

كما أن بها الكثير من التكرار لنفس الفكرة. إلا أن إحدى إيجابيات كتابات "الجبران" أنها لا تناقش بشكل مفصَّل الفرضيات التي يطرحها من الناحية الفقهية أو الشرعية المتخصصة. فالكاتب ليس مهتمًا بمخاطبة القارئ المتخصص في الدراسات الإسلامية، وهو لذلك لا يستخدم لغة الفقه العصية أحيانًا على الفهم، ولا يسوق تفاصيل دقيقة شديدة التخصص بهدف تدعيم حجته، ولهذا فإن كتبه أسهل في قراءتها وتصل إلى الناس بسرعة أكبر. ومن الواضح أنها سدت فراغًا كبيرًا في المكتبة العربية، لأن الناس تلقفتها بشغف ولهفة تدل على احتياجهم على من يشرح لهم التناقض الشديد الذي يلمسونه بين أساسيات الدين التي تعلموها وبين آراء الفقهاء وتوجهات المؤسسات الدينية الرسمية وأدائها.

وينطلق "الجبران" من نقطة أعتقد أنها هي التي جذبت له العديد من القراء، فهو يطلق على مشروعه "نحو وجودية إسلامية". وهو يفسره أنه يريد أن يعود بالدين إلى المرحلة التي بدأ فيها، أي يعود بدين "إنسانوي لا كهنوتي". إنه مهتم بشرح كيف أن الدين يقود الإنسان ليعاونه في حياته، ويجعله واعيًا لوجود الأشياء من

حوله، ويعلمه كيف يحقق وجوده بعيدًا عن التجريد، "ليصبح القلب معيارًا للحسن والقبيح، والضمير معيارًا للقيم"[43].

وهو بالتالي يعود بنا إلى مقولة فيلسوف الوجودية "كيركجارد": "ليس المهم ما تؤمن به... المهم هو الكيفية التي تؤمن بها".

ويؤكد "الجبران" ما هو معروف لمعظم الناس من أن "الإيمان هو ما وقر في القلب" بعيدًا عن سفسطة الفلاسفة وتحكمات الفقهاء، وأن "الحلال بيِّن والحرام بيِّن". وأن الخير والشر هما مقياس التفرقة بين الإنسان الصالح والإنسان غير الصالح، فقصة الإيمان لديه هي "قصة قلب ومدار ذاتي داخلي وليس معيارًا خارجيًا يتمثل بأزياء وأسماء وطقوس معينة". القلب هو العمق الوجودي للعقيدة وليس الانتماء الشكلي أو الرسمي لمؤسسة دينية أو مذهب ديني[44].

"فلم ينفع الإسلام النبوي اليوم كثرة المساجد ولا ملايين الحجاج واللحى والحجاب والنذور، بل زادته ثقلًا على الناس، سيما أنها صور طقوسية ألزمها الإسلام التاريخي وليست صورًا إنسانية حررها الإسلام النبوي"[45].

43- عبد الرزاق الجبران. جمهورية النبي. عودة وجودية. (1) توحيل التراب. ترتيل التراب. دار إنسان، بيروت، لبنان 2015. الطبعة السادسة. ص179.
44 - عبد الرزاق الجبران: جمهورية النبي. ص159- 159.
45- عب الرزاق الجبران. جمهورية النبي. ص 161.

تعود جماهيرية كتب "الجبران" في رأيي إلى كونه يؤكد القيم الإنسانية الفطرية دون فلسفة كبيرة ولغة مقعرة ومناورات مع الفقهاء وعلماء الشريعة ليثبت أنه على صواب، فيتوه الناس في النهاية في خضم هذا الجدل الفكري العقيم.

الناس لا تعرف سوى "الخير والعدل والحرية" كما هم موجودون في أفعال البشر، وليس كما هم مفسرون في كلام الفقهاء والفلاسفة. لا يهم كثيرًا إذا كان الإنسان المؤمن يعرف عن الفقه الإسلامي أكثر من غيره، أو إذا كان قد قرأ لفلاسفة عصره ليكون مطلعًا على كل نتاج الفكر البشري. إنه لا يحتاج إلى كل هذه المعرفة حتى يصل إلى حقيقة وجودية بسيطة تشرح نفسها أن المؤمن هو من "أتى الله بقلب سليم"، وأنه "لا إكراه في الدين"، وأن "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وأن الإيمان موطنه القلب، وأن المسلم الحقيقي هو من يسلم الناس من أذاه، وأنه لا يصح أن تقتل وتسرق وتزني، وأنه لا يجب أن تغتاب الناس وأن تشهد زورًا وأن تساعد الظالم على حساب المظلوم. كل هذه القيم وأكثر لا تحتاج إلى شروح فقهية ولا شرعية. إنها قيم فطرية خُلقت مع الخير عندما خُلق الوجود.

ومن قبل "الجبران" كان "عبد الرحمن الكواكبي" قد عرض لمشكلة الاستبداد وعلاقته بالدين في كتابه "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" الذي نشر في عام 1902.

وفي هذا الكتاب يرى "الكواكبي" أن سبب انحطاط المسلمين والعرب يعود إلى الاستبداد، وأن هذا الاستبداد كان له فقهاؤه، يشرحون الدين ويغيرونه من أجل الحاكم المستبد، فهم مثلًا يعفون الحكام عن مسؤوليتهم عن الناس، فإذا عدلوا "حمدوهم وشكروا لهم وأثنوا عليهم، وإذا ظلموا، أوصوا الناس بالصبر عليهم"[46].

وهم نفس الفقهاء الذين عدّلوا من تفسير الآيات القرآنية لتلائم أغراض الحاكم، ففسروا الآية "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته" أنها تخص فقط رب الأسرة المسؤول عن أسرته، وليس الحاكم المسؤول عن شعبه. فغيروا اللغة "وبدَّلوا الدين وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال وعزة الحرية، بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمة نفسها بنفسها دون سلطان قاهر"[47].

وبسبب الفقهاء وتطويع الدين لأغراضهم ولأغراض الحكام، سوف يحمل الدين الإسلامي داخله تيارات آثرت الانعزال عن كل هذا الاقتتال السياسي باستخدام الدين، وسيصبح التخلي عن الدنيا والزهد فيها وفي مكتسباتها من سلطة وثروة قيمة عليا يسعى بعض المسلمين إليها. وهكذا سوف يصبح التيار الصوفي محاولة دائمة من داخل المجتمعات الإسلامية للتمرد غير العنيف على السلطتين

46- عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. القاهرة 2012. ص. 27.

47- عبد الرحمن الكواكبي. طبائع الاستبداد. ص. 27 – 28.

السياسية والدينية ونفاقهما وظلمهما، ونوع من الهجرة الداخلية واعتزال الظالمين. وسيتطور التصوف في مصر وتصبح له صبغته الخاصة، وستُبنى أضرحة الأولياء وتنشأ طرق صوفية، وسوف تتدخل الدولة هنا أيضًا لتحاول استقطاب هذه الطرق الصوفية لتصبح إحدى أدوات السلطة في السيطرة، ليتحول تيار الزهد المناهض لفكرة استخدامه من قبل السياسة إلى أداة في يد الساسة.

الفصل الرابع

الولي والدولة والثورة

كتب عالم الاقتصاد اليوناني "يانيسفاروفاكس" مقالًا بعنوان "كنت ماركسيًا ضالًا" ونشرت ترجمته في موقع "مدى مصر" بتاريخ 2015/8/1. وفي هذا المقال اعترافات شخصية شديدة الصدق تنتقد ليس فقط الليبرالية الغربية وقيمها المادية، بل تنتقد أيضًا النظريات الماركسية التي قامت على افتراض هدم هذه القيم بدعوى تحرير الإنسان من عبوديته لرأس المال، أو من عبوديته لأصحاب المصالح والمتحكمين في قوت يومه. في هذا المقال اعترف عالم الاقتصاد بأن الماركسية عجزت عن تقديم البديل لأن الماركسية لم تعمل حسابًا لمن سوف يأتي بعدها ليستغل نقاط القوة الأيديولوجية فيها ورغبتها في تحرير الإنسان ليبني نظما قمعية تسجن الإنسان بشكل أسوأ مما فعلته الليبرالية الغربية ورأسماليتها. فقدمت الماركسية المساواة والأجر العادل على الحريات الشخصية، وهي قيمة لا يمكن للإنسان التخلي عنها لأن الحرية فطرة جميع الكائنات الحية.

ظلت محاولات الإنسان مستمرة في تحقيق العدل والحرية والرخاء. أفرزت هذه المحاولات نظريات سياسية وفلسفية كثيرة، وأنتجت أيديولوجيات وعقائد. ورغم التنوع في هذه الأيديولوجيات بين ليبرالية وماركسية واشتراكية ديمقراطية وشيوعية، ما زال بعض الناس في أوقات الظلم القاسية يتعلقون بالدين، لأنه في جوهره الروحاني حامل لقيم جمعية مثالية كثيرة مثل المساواة والعدل والحق والرحمة والحرية. ومن هنا سيظل الدين كاشفًا للظلم ومشجعًا على

الثورة عليه، ويهابه الحكام المستبدون إلى أقصى درجة، ويحاولون لهذا السبب تطويعه أو إخضاعه لهم، أو امتلاك التحدث باسمه، أو استقطاب علمائه وشيوخه حتى يأمنوا جانبهم. وسيحرصون على أن يبقى الدين عند الناس قيمة فردية تشجع على الزهد في الدنيا والإعراض عن السلطة والثروة أو سيجتهدون من أجل أن يتحول الدين إلى طقوس شكلية تخص المظهر، وسوف يتفننون في إغراق الناس بتفاصيل الأزياء وطريقة الركوع والسجود والدعاء عند دخول الحمام والدعاء عند الخروج منه، ومتى يكون الصوت عورة ومتى تكون زيارة المقابر واجبة، إلخ. وسيحاولون في نفس الوقت وصم كل حركة ثورية اعتمدت على القيم الدينية بوصف الإرهاب أو التشدد على أقل تقدير.

تدرك السلطة السياسية أهمية الدين بالنسبة للناس، وتدرك قيمته ووظيفته في حياتهم، ولكنها تتوجس خيفة طوال الوقت من القوة التي يشعر بها المؤمنون الحقيقيون. فهم أولئك الذين لا يطيعون إلا الله وحده، ويثورون ضد الظلم والكذب ويحاولون نصرة الضعيف ولا يهابون شيئًا، لأنهم واثقون تمامًا أن الموت والحياة والرزق مقدران من الله وحده، وأنه ليس لحاكم أو رئيس فضل عليهم، فلا يستطيع أحد التضييق عليهم في الرزق أو قتلهم لو أراد الله لهم عكس ذلك، ولا يستطيع أحد إغراءهم بالمال أو المنصب.

تأخذ محاولات سيطرة الدولة على المشاعر الدينية في مصر أشكالًا عديدة، فمن ناحية هناك السيطرة على المؤسسة الدينية نفسها من خلال تداخل مصالح المؤسسات الدينية الرسمية في مصر مع مصالح الطبقة الحاكمة، ومن خلال تبعية المؤسسة الدينية للسلطة السياسية. ومن ناحية أخرى هناك التحكم في التدين الشعبي أو المشاعر الدينية المنتشرة بين الناس من خلال التحكم في الطرق الصوفية وتشجيعها، لأن هذه الطرق بدعمها مبدأ الزهد في مكاسب الدنيا والاستسلام لقضاء الله والقبول بما قسمه تصب في صالح استتباب الحكم للحكام، مهما كانوا متجبرين. ومن ناحية ثالثة كانت الدولة المصرية، وما زالت، تشجع التدين الشكلي من خلال البرامج الدينية المنتشرة في معظم القنوات والتي تركز على قضايا لا تمس نظام الحكم ولا تعتبر جوهرية في علاقة المحكوم بالحاكم بأي حال من الأحوال.

يعكس مسلسل "الخواجة عبد القادر" (أنتج عام 2012 من إخراج "شادي الفخراني"، وبطولة "يحيى الفخراني"، و"أحمد فؤاد سليم"، و"سوسن بدر"، و"سلافة معمار") هذه العلاقة المعقدة بين الناس والسلطة والدين إلى درجة كاشفة للحظة الراهنة ليس فقط في مصر، بل في العالم أجمع. فالخواجة "هربرت دوبرفيلد"، مهندس إنجليزي، يعيش في لندن إبان الحرب العالمية الثانية. ويعاني من إحساسه بالعدمية التي أوصلته إليها الحضارة الغربية ونتائجها الكارثية المتمثلة في الحرب العالمية. فَقَدَ "هربرت دوبرفيلد" في تلك الحرب اثنين من أعز الناس لديه

- أخاه وزوج أخته. لم تساعد عقلانية الحداثة "دوبرفيلد" على فهم منطق الحرب، كما لم تساعده نفس العقلانية على تهيئته لمواجهة مشاهد الموت التي كانت تحيط بهم من كل جانب.

هكذا وجد "هربرت دوبرفيلد" نفسه في موقف لا يعي فيه سبب وجوده وسط حرب طاحنة بلا معنى بالنسبة له. ولأنه – مثله مثل كثيرين في المجتمع الحديث – قد فَقَدَ الإيمان بالله، فقد صار إحساسه بعدمية الحياة قويًا. فأصبح يتمنى الموت، بل يسعى إليه سعيًا. وعندما تنطلق صفارات الإنذار في شوارع لندن أثناء الغارات الألمانية على المدينة، ينسحب الجميع إلى مخابئهم، بينما ينطلق هو إلى الشوارع متمنيًا أن تصيبه قنبلة تنهي الحياة التي لم يعد باستطاعته فهمها ولا تقبل شرورها.

إلا أنه يتعرض لما يجعل حياته تتحول تحولًا قويًا. في البداية تراوده رؤى وأحلام عن شيخ يتنبأ له بأنه سوف يجد الحب الذي سيجعله قابلًا وراضيًا بالحياة، بل ويؤكد له أنه سيتمكن من التخلص من إدمان الخمر وستشفى قدمه المعطوبة.

وتمضي الأحداث فيُنقل "هربرت دوبرفيلد" إلى السودان للعمل في أحد المحاجر المملوكة لشركة بريطانية. وهناك تتحقق الرؤى التي كان يراها، ويتعرف على "الشيخ عبد القادر" – الشيخ الصوفي الذي كان يتراءى له في أحلامه. وتنشأ تلك الصداقة المتينة بين "هربرت

دوبرفيلد"، و"الشيخ عبد القادر"، بعد أن رأى في الشيخ ومريديه حبًّا للحياة وزهدًا في زخارفها في آنٍ واحد، وحبًّا للناس وعدم مهابتهم في نفس الوقت. ويتعرف مع "الشيخ عبد القادر" على معنى الطاعة لله وحده وحب البشر جميعًا دون النظر إلى لونهم أو طبقتهم أو جنسهم. وتحدث تلك النقلة الروحية في حياته ليتحول إلى الإسلام ويصبح اسمه "عبد القادر" تيمنًا بمعلمه الناسك الصوفي الذي ساعده على اكتشاف طريق الروحانية. ومن هنا بدأ الناس يعرفونه باسم "الخواجة عبد القادر". ومن السودان يصدر أمر نقله الى القاهرة. لم يكن "عبد القادر" يريد الانتقال، ولكن شيخه شجعه، لأنه هناك سوف يجد ما يبحث عنه. وهكذا ينتقل "الخواجة" إلى صعيد مصر.

وإذا كانت السودان هي المنبع الروحي الذي استمد منه "الخواجة عبد القادر" مفهومه عن حب الله والمخلوقات جميعًا، وتعرف على أهمية قيمة العبودية والطاعة لله وحده، فقد كان صعيد مصر هو المكان الذي كان عليه أن يختبر فيه قوة إيمانه بوحدانية الله ومدى إخلاصه وصدقه في طاعته وحده دون باقي البشر، حتى لو كانوا أولي سطوة وجاه. كان صعيد مصر أيضًا المكان الذي تعرف فيه الخواجة على الحب الذي سيصاحبه بعد ذلك في حياته وبعد مماته أيضًا.

في صعيد مصر يصطدم إيمان "الخواجة عبد القادر" وإخلاصه العميق لله بالإيمان الشكلي والمضطرب للشيخ "منصور" إمام الجامع

وشيخ البلد. فالشيخ "منصور" حريص على رضا العمدة أكثر من حرصه على رضا الله. يخشى الشيخ "منصور" العمدة ولا يخشى غضب الله، فهو على استعداد دائم للكذب والشهادة الزور في سبيل إرضاء العمدة، مناقضًا بذلك أسس الدين وقيمه عن الطاعة لله وعدم الشرك به وعدم الكذب والتزوير ونصرة المظلوم. ولأنه لا يعرف جوهر الدين، فكان غير قادر على تعليم الناس قيم الدين الحقيقية، واكتفى بتعليمهم شكلًا للدين مفرغًا من جوهره وغايته الحقيقية وهي التوحيد، أي عدم طاعة مخلوق على حساب الخالق. ولهذا كان يدقق في طريقة الصلاة والنطق الصحيح للقرآن أكثر مما يهتم بتربية الناس على التحرر والعيش بكرامة، بل إنه هو نفسه - بخشيته العمدة وطمعًا في مكاسب من ورائه - كان نموذجًا ومثالًا للشرك بالله.

يدرك العمدة مع الوقت أن "الخواجة عبد القادر" سوف يصبح من أشد الناس خطرًا عليه. فزهده وإعراضه عن الثروة والسلطة ونفوره من التقرب من أصحاب النفوذ يجعله شجاعًا لا يخشى قول الحق ولا يمكن شراؤه بإغرائه بمكاسب دنيوية.

وتتداخل مع حكاية "الخواجة عبد القادر" في زمن الحرب العالمية حكاية "عبد القادر الابن"، ابن "كمال" مهندس الري في زمننا الحالي. المهندس "كمال" كان طفلًا أثناء وجود الخواجة في القرية. ونشأت بينه وبين "الخواجة" صداقة نادرة، واعتمد عليه "الخواجة"

في تعلم القرآن. فقد رفض "الخواجة" أن يتعلم القرآن على يد الشيخ "منصور"مفضلًا التعلم من طفل ما زال في الكتّاب، وذلك في إشارة واضحة إلى نفور "الخواجة" من الدين الأجوف المسيّس في خدمة السلطة وحرصه على التمسك بالدين الفطري الذي لم يتلوث بعد.

"عبد القادر الابن"، شاب مؤمن، ولكنه في نفس الوقت ساخط على أوضاع البلاد الظالمة لأهلها. يحاول أبوه، "المهندس كمال" نهيه عن هذا الطريق بالحسنى، فيحاول أن يقص عليه قصة "الخواجة عبد القادر" ليعرف أن الوقوف في وجه الظلم ليس بالضرورة عن طريق الانضمام للإسلام الحركي، ولكنه اختيار فردي أولًا وأخيرًا. إلا أن "عبد القادر الابن" يسخر من حكاية الخواجة متهمًا أباه بتصديق الخرافات. ويتمسك برأيه وينضم إلى جماعات الإسلام الحركي. وبالطبع فإن النظام الحاكم (تدور أحداث المسلسل في حقبة مبارك) الذي يستشعر التهديد والخطر من جماعات الإسلام السياسي لم يصبر عليه، فيُسجن ويُعذّب بوحشية.

يحمل هذا المسلسل الرمضاني الكثير من ملامح العصر واللحظة التاريخية التي أُنتج فيها. فقد أُنتج المسلسل وعُرض في رمضان 2012، أي بعد أن تم انتخاب أول برلمان مصري في أول انتخابات حرة حصل فيها التيار الإسلامي بأجنحته المتعددة (السلفيون والاخوان والجماعة الإسلامية) على 40% من المقاعد، كما أُنتخب أحد

أعضاء جماعة الإخوان المسلمين رئيسًا لمصر في نفس العام وحتى يوليو 2013. وبذلك أصبح الفضاء العام في مصر متاحًا لأول مرة وبكثرة لأولئك "المتشددين" الذين كانوا لا يظهرون إلا على شاشات القنوات الدينية أو كانوا مختفين في المعتقلات. وهكذا رأينا قنوات محسوبة على التيارات العلمانية والليبرالية، بل وقنوات الإعلام الرسمي أيضًا - تدعو العديد من الإسلاميين إلى برامجها الحوارية ليشرحوا رؤيتهم ويعلقوا على النقد الموجه لهم.

ولكن وفي نفس الوقت – وإلى جانب إتاحة المجال لأنصار التيار الإسلامي - حفلت القنوات الفضائية ووسائل الإعلام بحكايات وحوادث قام بها مسلمون متشددون. أولها مثلًا تلك الحكاية عن احتشاد الإسلاميين في ميدان التحرير في يوليو 2011 فيم يسمَّى إعلاميًّا بـ"جمعة قندهار". (لاحظ التسمية التي تثير النفور والخوف). وكانت تلك الحكاية والصور التي نقلتها الفضائيات سببًا أساسيًّا في زرع الرعب في قلوب الناس من الإسلاميين.

نقلت جميع القنوات الفضائية مشهدًا لميدان التحرير في 29 يوليو 2011 احتشد فيه الإسلاميون من كل مكان من مصر. وفي هذا اليوم رُفعت أعلام تنظيم "القاعدة" وهتف الناس بإسلامية الدولة وتطبيق الشريعة والحدود. ونقلت الفضائيات صورة ميدان التحرير ممتلئًا عن آخره برجال ملتحين يرتدي معظمهم الجلابيب البيضاء

ونساء منتقبات أو مختمرات على أقل تقدير. كأن الرسالة المقصود توصيلها أن الحكم الإسلامي - إذا نجح في الانتخابات – سوف تتحول معه مصر إلى هذا الشكل، أي إلى أفغانستان أخرى.

وتوالت الحوادث والحكايات التي ظلت تعاد في الفضائيات وتسرد مرة بعد مرة بأكثر من طريقة. فمثلًا، امتلأ الفضاء العام بحكايات عن قطع أذن أحد المواطنين المسيحيين في 2011 وحرق شقته. كما قيل إن مجموعة أخرى من السلفيين قامت بقطع أذن شاب آخر في طنطا في عام 2012 لمجرد أنه كان يقف في الشارع مع فتاة. وتناقل الناس حكاية أخرى عن مقتل طالب في كلية الهندسة على أيدي مسلمين متشددين لأنه كان يمشي في الشارع مع خطيبته. هذا عدا الحكايات العادية عن حرائق الكنائس وتهجير الأقباط من أماكنهم (وهي حوادث ما زالت تحدث حتى اليوم حتى بعد أن ابتعد "الإسلاميون" عن الحكم). ثم توالت حكايات أكثر وأكثر أثناء كتابة دستور 2012 وبدأ الناس يتناقلون كيف أن الإسلاميين قد سنُّوا تشريعًا في الدستور يسمح للفتيات في سن التاسعة بالزواج. وأصدر المجلس القومي لحقوق المرأة والطفل مذكرة نشرها على موقعه اعترض فيها على عدد من المواد في مسودة دستور 2012 (قبل صدور النسخة النهائية منه). وتحت عنوان "لهذا سأقول (لا) للدستور"، انتقد المجلس مثلًا عدم تضمين الدستور مادة تحرِّم الإتجار بالبشر أو عمالة الأطفال. كما رأى المجلس أن مسودة الدستور لم تتضمن

نصًا صريحًا للقضاء على العادات والتقاليد الموروثة المضرة للنساء، كما لم يجرم حرمان المرأة من الإرث. وانتقد عدم وجود نص ينص على ضرورة الالتزام بالمواثيق والحقوق الدولية التي وقعت عليها مصر. كما أشار أيضًا إلى عدم المساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وأبدى تخوفه من الفقرة التي تنص على أن الدولة سوف تعمل على الحفاظ على الطابع الأصيل للأسرة المصرية، وهو ما يعني وصاية أخلاقية على المجتمع، بتعبير البيان.

ولنا أن نتساءل طبعًا عمًا إذا كان دستور 2014 الذي وافق عليه الناس في استفتاء شعبي بعد اختفاء الإخوان المسلمين من المشهد السياسي قد جرّم عمالة الأطفال. كما لنا أن نتساءل أيضًا عن مغزى فقرات كثيرة في نفس الدستور والتي تؤكد حرية التعبير وحقوق الإنسان وتضمن الحريات الشخصية وإذا كانت تضمن فعلًا كل هذه الحريات.

انتشرت في ذلك الوقت الحكايات التي تبعث على الخوف من مستقبل مصر إذا حدث واستمر الإسلاميون في الحكم، وتناقلها الناس بسرعة. والحق يقال فإن الإسلاميين لم يفعلوا ما يطمئن المصريين. بل بالعكس، بادر بعضهم إلى تأكيد هذه المخاوف في حواراتهم ومقالاتهم في وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة.

ثم كانت الحادثة الشهيرة عن هدم الأضرحة. فقد تناقل الناس في عام 2011 أن السلفيين قاموا بهدم عدد من الأضرحة في

محافظات مصر المختلفة، مما دعا المؤسسة الدينية الرسمية الأزهر وبعض الساسة إلى استنكار هذا الفعل، في حين نفى السلفيون تلك الحوادث تمامًا وقالوا إنهم، وإن كانوا يحرِّمون على أنفسهم إقامة الصلاة في المساجد التي تحوي الأضرحة، إلا أن ذلك لا يعني أنهم يقدمون على هدمها. وقال آخرون أن تلك إشاعات غرضها تشويه التيار الإسلامي في مصر. وقام الصوفيون بالاعتراض على محاولات هدم الأضرحة من قبل السلفيين.

كان المشهد كله حافلًا بالقصص والحكايات التي تضع التيار الإسلامي بجميع تنويعاته واتجاهاته – ما عدا الطرق الصوفية ومؤسسة الأزهر - محل الاتهام. كان بعض تلك الحكايات حقيقيًّا وبعضها غير حقيقي، ولكن النتيجة النهائية كانت أن الخوف من التيار قد زاد بشكل ملحوظ عند عوام الناس، وأصبح الواقع ملتبسًا وليس في صالح المتديِّنين. وكان هذا هو الوقت - ويا للغرابة - الذي كان المتديِّنون يخجلون فيه من الإعلان عن تدينهم.

عكس مسلسل "الخواجة عبد القادر" ببراعة اتجاهات موجودة في المجتمع بالفعل في تلك اللحظة التاريخية. فقد أبرز الحالة المعقدة بين الدين والدولة من ناحية، والدين والثورة من ناحية أخرى. وعبر أيضًا عن احتياج بعض الناس الضروري إلى الإيمان بعيدًا عن

صراعات السلطة. كما شرح كيف أن المتديِّنين منهم ثوار ومنهم كثيرون يؤثرون السلامة والسير جنب الحيط.

مقام الولي أو مقام الخواجة وكراماته هو محور هذا العمل الفني والمدار الذي تدور حوله كل الأحداث. هو المجال الذي يستعرض كل زوايا العلاقة مع الدين في مصر.

في مصر يمثل الاعتقاد في الأولياء وكراماتهم وخوارقهم ملمحًا أساسيًّا من التدين الإسلامي والمسيحي منذ وقت بعيد، قد يعود للقرن الرابع الهجري[48]. وما بين مؤمن بهذه المعتقدات ومتسامح معها، وبين رافض لها ومنتقدها ومكفر من يعتقد فيها، لم يختفِ الأولياء من المشهد المصري، بل ظلوا يملأون فضاءات جغرافية وروحية ليستعين بهم الناس في قضاء حوائجهم في مجتمع يشعرون فيه بالضعف ولا يثقون أنهم سيحصلون على حقوقهم بالطرق القانونية أو الشرعية.

تنتشر المقامات وأضرحة الأولياء في مصر لدرجة تعكس مدى تغلغل هذه التصورات الشعبية عن الدين في وجدان المصريين. فالناس تلجأ إليهم لاعتقادها في قدرات الأولياء الخارقة المتخطية لقدرات البشر العادية. في دراسة لـ"شحاتة صيام" بعنوان "الولي والمقدس" نجد

---

48 - أنظر لمزيد من التفاصيل: شحاتة صيام. الولي والمقدس. الخروج من الدنيوية. مصر العربية للنشر والتوزيع. القاهرة 2010.

أنه من بين العينة التي اتخذها أساسًا لدراسته فإن الفئات العمرية من ثلاثين إلى أربعين عامًا يؤمن حوالي 23% منهم بالأولياء وكراماتهم، في حين يؤمن من تخطى الأربعين عامًا بنسبة 37.5% بالأولياء. ولا يقتصر الإيمان بالأولياء وكراماتهم على غير المتعلمين، فالمتعلمون وغير المتعلمين يؤمنون بهم وإن كان بنسبة متفاوتة، بمعنى أن نسبة المؤمنين بالأولياء تتناقص كلما ازداد تعليم الفرد، ولكنها لا تختفي تمامًا. فمن بين عينة الدراسة يؤمن حوالي 14.5% من الحاصلين على شهادات عليا بالأولياء، بينما تتراوح نسبة المؤمنين بالكرامات من غير المتعلمين أو المتعلمين تعليمًا بسيطًا بين 34.5 إلى 39.5%[49]. وهذه الأرقام تعكس وجود عشرين مليونًا من المصريين على الأقل يؤمن ويعتقد في الكرامات والأولياء، وهو عدد ليس بالقليل.

وتكاد لا تخلو قرية مصرية من مقام يحتفل الناس بمولد صاحبه ويلجأون إليه لمساعدتهم. وتقام الموالد والاحتفالات بحماية الدولة، وقد أعدت مشيخة عموم الطرق الصوفية في مصر قائمة حصرت فيها أسماء أولياء الله الذين تقام لهم الموالد بتصاريح رسمية من وزارة الداخلية.

يبتعد الناس في حياتهم اليومية عن علوم الدين وعلمائه وينفرون من كلامهم الصعب الفهم. فكل هذا الشرح، وكل هذه

49- شحاتة صيام. الولي والمقدس. ص. 164.

التفاصيل والحواشي تباعد بين الناس وبين مشاعرها الدينية. لا يتوقف الناس كثيرًا أمام التفاصيل الفقهية والفروقات الدقيقة في الأحكام الدينية بين فقيه وآخر. فهم يحتاجون أكثر إلى ما يساعدهم على فهم مشكلات الحياة والتعامل معها بشكل متجانس مع الدين. إنهم يهتمون بالإرشادات المباشرة والمفهومة التي تشير إلى الصواب والخطأ دون جدل كبير أو تنظير. الإيمان العفوي الفطري الذي يمارسه الناس دون تفكير كثير في الأسانيد الفقهية والشروح التفصيلية هو الطاغي في الحياة اليومية وتفاصيلها الصغيرة. وهو الإيمان الذي يحتاجه الإنسان ليهوِّن من مصيبة حلت به، أو يتحايل به على خوفه من انقطاع رزقه أو يخفف من قلقه من المستقبل. وفي معظم الأوقات يحتاج الناس إلى الدين لأنه يخبرهم عن منظومة القيم والأخلاق الواجب التحلي بها وينفِّر مما يؤذي النفس أو الآخرين.

جزء غير قليل من علماء الدين وفقهائه لا يستخدمون اللغة التي يتحدثها معظم الناس، ولكنهم يميلون كثيرًا إلى التعقيد والتكلف إمعانًا في التميز عن عامة الناس الذين يعتقدون أنهم في مرتبة أقل منهم في التدين والتقوى. ولهذا يسخر الشيخ "منصور" إمام الجامع من "الخواجة عبد القادر" ومن إسلامه، معتبرًا نفسه أكثر تدينًا وأكثر تقوى من "الخواجة"، لأنه قادر على التحدث بلغة صحيحة ودارس للعلوم الدينية والشريعة والفقه. أصبحت العلوم الفقهية والشريعة والتبحر في السيرة النبوية إذن خاصية تعطي من يملكها

تفوقًا في التقوى والإيمان. وظهرت توصيفات مثل "أهل الذكر"- "الراسخون في العلم" – "أهل الاختصاص". واحتكرت طبقة علماء الدين الخطاب الديني وشرحه للناس وتكبروا على باقي الناس الذين كانوا يوصمون بعدم التقوى أو عدم التدين. ولهذا تحول معظم الناس عنهم ومارسوا شعائرهم الدينية وتدينهم بشكل منفصل عن تلك النخبة الدينية المتكلفة. وكان من مظاهر هذا الانفصال ظهور التصوف في الإسلام، الذي انبثقت عنه الطرق الصوفية والدراويش الذين اختبروا وعاشوا مشاعرهم الدينية وشعائرهم بشكل مختلف تمامًا عن النخبة الدينية القريبة والمستفيدة من الحكام. وهكذا ظهر الزاهدون والناسكون والمتصوفة كرد فعل على شكل الدين الذي احتكرته النخبة الدينية ومن ثم السياسية لنفسها.

تبلور التيار الصوفي كتيار زاهد في الدنيا والسلطة ومعرض عنهما مع تحول الدولة الإسلامية عن وجهتها الأصلية وتخليها عن القيم التي قامت من أجلها وهي نصرة الضعفاء ونشر قيم العدل والمساواة. فبعد ضم العديد من البلدان إلى الدولة الإسلامية الوليدة وامتلاء خزائن الطبقة الحاكمة بالثروات التي تحول إليهم من البلدان المفتوحة والغنائم وأموال الجزية، اهتم الحكام والنخب الحاكمة بالثروة والسلطة بعد أن عرفوا عهدًا من الثراء الفاحش والسلطة المطلقة لم يعرفه المسلمون الأوائل[50]. ومن هنا وجد بعض المسلمين في

50- راجع طه حسين: الفتنة الكبرى، عثمان، الجزء الأول، مؤسسة هنداوي، القاهرة 2013، ص. 9.

الزهد والإعراض عن الدنيا شكلًا من أشكال الاعتراض على أداء النخبتين، السياسية الحاكمة والدينية المتحالفة معها. وخاف الحكام من هذا التيار الروحي الذي كان يدعو إلى الزهد في السلطة والثروة وعدم وجوب الطاعة إلا للخالق وحده، حيث كان هذا التيار قادرًا على اجتذاب أعداد كبيرة من الناس التي كانت تعاني هي أيضًا من ظلم وفقر في عهد الخلفاء المستبدين. وبدا أن هذا التيار الروحي الزاهد يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي على الحاكم إذا اندرج في حركة سياسية منظمة تهدف إلى القضاء على النظام القائم ليحل محله نظام آخر يعتبره الناس أكثر عدلًا.

وللطرق الصوفية قدرة كبيرة على اجتذاب الكثير من الناس إليها، فقد وجد الناس في هذه الطرق شكلًا من التدين المريح الذي يهون عبء ثقل الحياة عليهم، خاصة لأن هذه الطرق تشيع فيها المساواة بين أعضائها. فلا فرق فعليًا بين غني وفقير في هذه الطرق، بل يمكن أن يكون الفقير مرشدًا روحيًا لمن هو أكثر منه غنى. فيستشعر أعضاء الطريقة مساواة وعدلًا قد يفتقدونها في الحقيقة.

تخوفت الأنظمة الحاكمة في البلاد الإسلامية من قدرة الزاهدين والناسكين والمتصوفة على تشكيل النواة الحقيقية لمعارضة سياسية محتملة وقوية، لأنهم يتمتعون بمصداقية كبيرة بين الناس، مما كان

يسهل عليهم تعبئة الجماهير المظلومة لتطالب بحقوقها إن أرادوا[51]. ولعل الدليل الأكبر على قدرة المتصوفة على تعبئة الجماهير في العصر الحديث هو الشيخ المتصوف "عبد القادر" الجزائري الذي كان أحد قادة المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر لمدة خمسة عشر عامًا حتى تم أسره ونفيه من الجزائر. وقبل الشيخ "عبد القادر" الجزائري حفل التاريخ الإسلامي بالعديد من الحركات الثورية التي قامت في الأساس على الزهد والنسك ثم تحولت إلى حركات ثورية هدفها تغيير شكل الحكم. والخوارج والقرامطة مثالان على ذلك[52].

كانت تلك الثورات على مدى التاريخ الإسلامي ناقوس خطر ينذر الحكام المسلمين وغير المسلمين بإمكانية تحول الدين إلى محرك للثورات. ومن هنا نفهم محاولات الحكام المصريين الدؤوبة من أجل تحويل هذا التيار الروحاني الزاهد إلى مؤسسة وتنظيم يتبع ويدين بالولاء للحاكم. وهكذا تم احتواء هذا التيار وضمه إلى جماعة المستفيدين من السلطة لضمان حياده.

ومع انتشار الطرق الصوفية في كل أنحاء مصر ووصولها إلى مناطق وشرائح من الشعب لم تستطع الدولة – بمركزيتها الشديدة

51- ولهذا فقد بدأ التنكيل بالمتصوفة والناسكين، ومن أشهر من حوكم من المتصوفة هو الحلاج الذي حكم عليه في عهد الخليفة العباسي المقتدر بتهمة الزندقة وادعاء الألوهية.
52- لمزيد من التفاصيل راجع: برنارد لويس. الحشاشون. فرقة ثورية في تاريخ الإسلام. تعريب محمد العزب موسى. مكتبة مدبولي. الطبعة الثانية. القاهرة 2006.

– الوصول إليها والتحكم فيها، بدأت الدولة في السيطرة على هذه الطرق كوسيلة من وسائل التحكم وبسط النفوذ جغرافيًّا وطبقيًّا. وكانت الأنظمة الحاكمة في مصر تنظر بعين الرضا إلى حقيقة أن الطرق الصوفية تدعم قيم الخضوع والاستسلام للقدر بما يحافظ للنظام الحاكم على سيطرته على عكس ما تدعو له جماعات الإسلام الحركي التي تتبنى الثورة على الظلم الاجتماعي أو تنادي بضرورة تغيير السلطة السياسية ليعود المجتمع إلى القيم الإسلامية الأصيلة.

بدأت محاولات السلطة الحاكمة في مصر لاحتواء الفرق والطرق الصوفية من تاريخ بعيد. ففي عهد الفاطميين أنشئت مساكن لدارسي المذهب الشيعي وتم تسكينهم بجوار الجامع الأزهر، وخصصت لهم رواتب وإعانات مالية إلى جانب أن الطعام كان يُحمل إليهم يوميًّا إلى حيث يقيمون.

ولما تولى "صلاح الدين الأيوبي" حكم مصر – بعد الفاطميين – كان يدرك تمامًا أن الهزيمة العسكرية والسياسية للفاطميين لا تكفي، فالدولة الفاطمية كانت لها عقيدتها الخاصة التي تؤثر في الأفكار. ولذلك أضحى من الضروري أن يبحث عن أيديولوجية بديلة. وهكذا عمل على جذب المتصوفة السنة وأنشأ لهم "خانقاه" (كلمة أصلها فارسي تعني مكانًا لتعبد المتصوفين يضم مساجد وقاعات درس وأماكن مبيت وإقامة) "سعيد السعداء".

وكان اهتمام "صلاح الدين" بالصوفية كبيرًا لدرجة أنه كان كان لـ"خانقاه سعيد السعداء" مخصص يومي من الطعام والشراب للمقيمين هناك، فضلًا عن توفير الكساء إلى جانب بعض الأوقاف التي أوقفها عليه[53].

واتبعت النظام السياسي منذ الفترة الناصرية سياسة مرنة مع الطرق الصوفية واستقطبها إلى جانبه ومنع أي احتكاك عدائي من قبل المسؤولين بمشايخ الطرق الصوفية، بل كان النظام حريصًا على وجود مندوبين عنه في الاحتفالات والموالد الكبرى التي تقيمها مشيخة الطرق الصوفية. ورغم أن بعض المشايخ كانوا في حماية القصر قبل الثورة إلا أن ضباط الثورة لم يناصبوهم العداء باعتبارهم من "رجال العهد البائد"، بل فتحوا الطريق أمامهم للانضواء تحت كنفهم[54].

وفي 14 فبراير 2014 نشرت "الأهرام" مقالًا يعكس بوضوح علاقة السلطة الحاكمة بالطرق الصوفية ويحاول شرحها. فيتساءل كاتب المقال عما إذا كانت

"الصوفية بنظرتها السمحة (ستعيد) التوازن للحياة الدينية في مصر، خاصة بعد أن طفت على السطح تيارات إسلامية متشددة

---

53 - عمار علي حسن: التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر. ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي. دار العين للنشر. القاهرة 2009. ص169.

54- عمار علي حسن: التنشئة السياسية للطرق الصوفية. ص 169.

تكفر المجتمع وتستبيح الدماء وتقتل الأبرياء، وتستخدم الدين ستارًا لتحقيق المكاسب السياسية".

الحقيقة أن علاقة السلطة الحاكمة بالطرق الصوفية ليست مثالية على طول الخط، فأحيانًا ما تتململ الطرق الصوفية من المبلغ الزهيد الذي يحصلون عليه (10% من قيمة صناديق النذور)، خاصة أنهم يعتبرون صناديق النذور التي تخص مساجد ومقامات الصوفية لا بد أن تسمح لهم بنصيب أكبر فيها. ولكن في النهاية تدرك الطرق الصوفية أن العلاقة مع النظام الحاكم هي علاقة تعاون وثيق وتبادل خدمات. فالنظم المصرية الحاكمة تحمي الطرق الصوفية من هجوم السلفيين عليها، وتحظى موالد الصوفية واحتفالاتها بحماية وزارة الداخلية. ومن ناحية أخرى فإن الدولة تحتاج للطرق الصوفية في تمرير شكل من التدين لا يهدد سلطتها ولا حكمها. كما يحتاج النظام الحاكم للطرق الصوفية لأن تكون قناة يفرغ فيها المتديِّنون مشاعرهم الدينية المسالمة بعيدًا عن ثورية الدين.

تنشر الطرق الصوفية قيم الزهد والتسامح وتربي أعضاءها على الرضا والاستسلام للقضاء. وتحولت بذلك إلى مجال تربوي يتعلم فيه الناس تلك القيم، فتعاليم مشايخ الطرق واضحة وتدور كلها حول التوكل والصبر على القضاء والمكاره. وهكذا كرست الطرق الصوفية للوضع القائم، وساعدوا النظام الحاكم ونخبته في البقاء والسيطرة

مهما زاد طغيانًا وظلمًا وتجبرًا. لا يسعى أعضاء الفرق الصوفية إلى الثورة على الأوضاع الاجتماعية غير العادلة، فهذا يعتبر اعتراضًا على حكم الله وتقديره للأرزاق، وحكمة الله لا اعتراض عليها لأنه لا يعرف حكمته إلا هو[55].

وجدت إذن الأنظمة الحاكمة والطبقة المسيطرة اقتصاديًا واجتماعيًا في تلك الطرق الصوفية حليفًا قويًا. وإذا كانت الدولة المصرية قد تنبهت إلى أن الإسلام الحركي هو أقوى وألدُّ أعدائها لقدرته على تعبئة الناس باستخدام الدين، فإنها رأت في الطرق الصوفية فرصة ذهبية لتحارب الحركات الإسلامية الثورية من نفس المنطقة، أي منطقة الدين، ولكنه الدين الذي لا يثور ولا يدفع الظلم، إنه الدين الزاهد الراضي القانع بالمقدر والمكتوب.

ولهذا فقد تساءلت كثيرًا وأنا أشاهد مسلسل "الخواجة عبد القادر" عن الرسائل المضمرة التي تتسلل إلينا في نعومة عبر هذا المسلسل الجيد الإخراج والعالي فنيًا. فقد يبدو على السطح أن هذا المسلسل ينتصر ويدعو لقيم الروحانية والتسامح، ولكن بقدر من التمعن وبعد تفكيك بناء المسلسل أدركت أنه ربما يكرس لما هو أكثر من ذلك، خاصة إذا أخذنا في

55- في دراسة عمار علي حسن عن التنشئة الصوفية استطلع فيها آراء أعضاء الطرق الصوفية أكد نحو 76% و78% من المريدين في الطريقتين الخليلية والحامدية الشاذلية أنه من الطبيعي أن تكون هناك "ناس تملك وناس لا تملك" وأن الدين يفرض التفاوت في الأرزاق وتوزيعها. وأن هذا أمر إلهي لا يجوز الاعتراض عليه (المرجع السابق، ص296).

اعتبارنا تاريخ إنتاجه في عام 2012 في بداية تمكن التيار الإسلامي من الوصول إلى السلطة. فالقيم التي تتسلل في عقول الناس بهدوء وبشكل غير مباشر في هذا المسلسل كلها تكرس الزهد والصبر وعدم الثورة. وتزرع في وعيك أن الله هو من سيأتي لإنقاذك في اللحظة الأخيرة إذا ما توكلت عليه حق توكله، وإذا ما صبرت على مصابك.

في المسلسل تقف الطبقات الشعبية موقف النقيض من العمدة الظالم الذي أصبح نائبًا في مجلس الشعب بالتزوير والرشاوى. الطبقات الشعبية المهضوم حقها تضم في نفس الوقت أولئك المؤمنين بالكرامات والأولياء، أي هؤلاء الذين يدافعون عن ضريح الخواجة الذي يريد المسلمون المتشددون هدمه. إلا أن هؤلاء الناس رغم ظلم العمدة وأسرته، لا ينتظمون سويًا من أجل الوقوف في وجه الظلم. ولا يأخذ اعتراضهم على ظلم العمدة شكل أي حركة منظمة ولا أي معارضة حقيقية. اصطفافهم الوحيد كان حين تجمعوا للدفاع عن مقام "الخواجة" عندما أراد المتشددون هدمه. أما الظالمون فيكتفي أهل القرية بالانعزال عنهم وتجنبهم والدعاء عليهم. ينكفئ المظلومون على ذواتهم ويبتعدون عن أي حراك يساهم في تحسين وضعهم. يقنعون بالدعاء والتضرع إلى الله وأوليائه الصالحين لدفع الظلم عنهم، ويترقبون انكشاف الغمة بلا أي مجهود حقيقي سوى الانتظار.

لا يختلف "الخواجة عبد القادر" عنهم كثيرًا. فهو أيضًا مستسلم لقضاء الله وقدره. صحيح أنه لا يقبل ظلم العمدة ولا يخشى أن يصارح العمدة برأيه فيه كاشفًا كذبه وظلمه. إلا أنه لا يقوم بأي فعل إيجابي للإبلاغ عن هذا الظلم، فعندما عرف – عن طريق كراماته التي تجعله يرى ما لا يراه غيره – أن العمدة هو الذي أطلق الرصاص على "زاهر" (شقيق العمدة) للتخلص منه حتى لا يطالبه بحقه في الميراث، لا يتقدم الخواجة ببلاغ إلى السلطات، ولكنه يكتفي بأن يقول للعمدة إنه يرى دماء على جبهته. يقف "الخواجة" ضد العمدة ويواجهه كبطل فردي خارق معتمدًا على مساندة الله، ولكنه لا يحاول التحالف مع أهل القرية ليرفعوا جميعهم الظلم عن أنفسهم.

وعندما تجرَّأ الخواجة وطلب يد "زينب" شقيقة العمدة للزواج، يثور العمدة ويعاقب الخواجة بضربه بالسوط في الباحة أمام أهل القرية كلهم متهمًا إياه بفتح بيته لممارسة الرذيلة. ويقف أهل القرية ساكنين مستسلمين يراقبون تعذيب "الخواجة" دون أن يتدخلوا، رغم علمهم التام ببراءة "الخواجة". فقط الطفل "كمال" الذي أصبح فيما بعد "المهندس كمال" هو الذي تحرك وأتى بشيخ الكتّاب الضرير الذي شهد بحسن سير وسلوك "الخواجة"، وأنه رجل يصلي ويصوم. لم يفجر مشهد ضرب "الخواجة" غضب الناس أو ثورتهم، ولكن كان على "الخواجة" انتظار الخلاص الفردي والتدخل الإلهي الذي ساق إليه شيخ الكتّاب لإنقاذه.

في كل المواقف التي يعارض فيها "الخواجة" العمدة كان يعتمد على إيمانه ويقينه بأن الله سوف ينجيه من المحن. لا يحاول "الخواجة" أن يقوم بأي تصرف إيجابي ليدافع عن نفسه، لكنه كان دائمًا يكتفي بالدعاء والابتهال حتى ينجّيه الله. وبالفعل فإن أحداث المسلسل تؤكد أنه في كل مرة يتعرض "الخواجة" إلى موقف صعب لا ينقذه إلا الله، عندما يأتي إليه قاتل ينوي سرقته وقبض حياته، لا يقاومه ولكنه يحضِّر له العشاء وبالتالي ينصرف القاتل عن قتله. وعندما يُسجن بتحريض من العمدة، لا ينقذه إلا الله الذي كشف له أسرار المسجونين حوله فأخبرهم بها، فامتنعوا عن أذيته بعد أن رأوا كراماته.

لا يدفع "الخواجة" الأذى عن نفسه بيده، ولا يحاول أبدًا أن يحارب من ظلمه، بل إن أقصى ما يفعله هو الدعاء: "يا رب يا قادر نجي عبد القادر". فهذا هو الدعاء الذي نصحه به شيخه في السودان، وهو الدعاء الذي ينطوي على الرغبة في النجاة وحده. هكذا نفهم أن على المؤمنين الأتقياء الورعين الاكتفاء بالدعاء من أجل درء الظلم عنهم دون غيرهم، ويُترك كل إنسان ليبحث عن خلاصه، أما إن نلجأ إلى محاولة تغيير الواقع بأنفسنا أو أن نتحد من أجل درء الظلم، فهذا ما لا يأتي بنتيجة.

تؤكد أحداث المسلسل أن الانتظام في أي تحرك ثوري لا يفيد. فعندما ينخرط "عبد القادر" ابن المهندس "كمال" في تنظيم إسلامي ثوري يبلغ عنه العمدة، فيُعتقل ويُعذّب ولا ينجيه إلا دعاء أبيه له عند مقام "الخواجة". ويأتي الخلاص هنا أيضًا بشكل غير متوقع

وغير منطقي ليساهم في تكريس الرسالة: الله وحده هو من يدفع البلاء، وانتقام الله أشد وأفضل وأكثر عدلًا. ولهذا يدعو "المهندس كمال" الله أن يكشف عنه وعن ابنه البلاء، فتحدث المعجزة ويصاب ابن العمدة صاحب البلاغ في حادث مروع ويرقد بين الحياة والموت. ويدرك العمدة أن مصابه في ابنه قد يكون بسبب إبلاغه عن "عبد القادر الابن". ولأنه نائب في مجلس الشعب يستطيع بصلاته أن يتصل بالمسؤولين عن الأمن ويتم الإفراج عن "عبد القادر".

لم يُفرج عن "عبد القادر" الابن بسبب دفاع المحامين مثلًا الذين أقنعوا المحكمة بعدالة قضيته، ولا لأن المراكز الحقوقية ضغطت على الدولة للإفراج عنه وعن معتقلين آخرين. كم لم يُفرج عنه بسبب حركة مجتمعية تنادي بالعدالة. فقط دعاء الأب وانتقام الله هو الذي أُنقذ "عبد القادر"، وكأن على الناس أن تترك عقاب الظالمين لله يجازيهم بعدله وعقابه الإلهي، ولا تتحرك بشكل إيجابي.

في المسلسل نجد أن الحركة الدينية الثورية المنظمة التي تحاول قلب نظام الحكم مكروهة لدى جموع الناس ولدى السلطة. فأعضاء التنظيم الإسلامي الحركي هم من حاولوا هدم مقام الخواجة، وهم من لا يتفهمون حاجات أهل القرية ويعاملونهم بغلظة وشدة، فاستدعوا بذلك عداء الناس لهم. وهكذا استثمر المسلسل القصة الشهيرة التي كانت تدور في ذلك الوقت بأن السلفيين قاموا بهدم بعض الأضرحة ليغير المسلسل قليلًا من الحقائق ويجعل الإسلام الحركي هو من يهدم الأضرحة وليس

السلفيين، والناس عادة لا تهتم كثيرًا بالفصل والتفرقة بين التيارات الإسلامية المختلفة، بل إنهم قليلًا ما يفعلون. وهكذا يتم دمغ التيار الإسلامي كله بجميع تنويعاته بالتشدد وعدم احترام معتقدات الناس الشعبية، ويتم تشويهه دون تفرقة، خاصة بين الشرائح الشعبية التي قد تمثل نسبة غير قليلة من المؤيدين المحتملين للتيار الإسلامي.

وبعد أن تشاهد المسلسل سوف تؤمن وتقتنع بأن العدالة هي في الأصل عدالة السماء، وأنه ليس على الإنسان أن يبحث عن العدالة على الأرض أو يحاول تحقيقها. وحتى يشعر الناس بعدل السماء تجاه الظالم، ينتهي المسلسل بنهاية تفرح المشاهد وتؤكد له أن الله عادل وشديد العقاب. فبقاء العمودية والثروة في هذه الأسرة الظالمة لا يعني أبدًا سعادة هذه الأسرة. والله وحده هو من اقتص للناس من الظالمين. هكذا يعاقب الله الجد والحفيد ليصاب كل منهما بلوثة عقلية عقابًا لهما على ظلمهما.

على مقام "الخواجة عبد القادر" نقرأ الجملة التي تنسب إلى الحلاج: "الناس موتى وأهل الحب أحياء". الناس ينقذهم الحب إذن ولا تنقذهم الثورة ولا الاعتراضات المنظمة. الحب قيمة أسمى من قيم الغضب والسخط أو حتى محاولة فهم ما يحدث. هكذا يتم تسريب هذه القيم وبذكاء شديد ليتماهى الناس مع أبطال هذا المسلسل، ويتمثلون قيمه ويتبعون نفس المنهج الذي يتبعه أبطال المسلسل: التسامح، والصبر، والزهد، وحب جميع مخلوقات الله، حتى أولئك الظالمين لنا.

الفصل الخامس

الدرويش والفقيه...

الدين والتدين

بعض الناس في المجتمعات المعاصرة تخلط بين الدين والتدين. إلا أن هناك فرقًا. فالدين هو الأساس الأخلاقي والروحي لعبادة الله. ويتَّسم هذا الأساس الروحي بأنه مطلق وثابت لا يتغير مع تغير المجتمعات. القيم الأخلاقية والروحية للدين مثل التوحيد والصدق والخير والعدل، لا تتغير بتغير الظروف الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية. فكل الناس – على اختلاف جنسياتهم ومكانهم ترى في هذه القيم مثالًا تسعى إلى تحقيقه. ما يتغير هو الشق المرتبط بتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس، أي التشريعات المستندة على المطلق والثابت وطريقة تفسيرها. وهذا ما يطلق عليه "عبد الجواد ياسين" "التدين" في كتابه "الدين والتدين"[56]. فهذه التشريعات تخضع للتغير بالضرورة لأن الظروف التاريخية والحضارية تتغير والتطورات التقنية وتفاصيل الحياة اليومية تفرض اختيارات تشريعية وقانونية لم تكن موجودة من قبل. فقانون "الملكية الفكرية" مثلًا الخاص بحماية حقوق المبدعين لمنتجاتهم الفكرية من كتب وأفلام وأغانٍ وألحان وصور، لم يكن لأحد أن يفكر فيه في المجتمعات الشفاهية التي تنتقل فيها القصص والأشعار بشكل يجعلها في النهاية مختلفة عن أصلها بل ومضافًا إليها من قبل الرواة الشفاهيين المتعاقبين الشيء الكثير دون الاهتمام بصاحب الإبداع الأول. والتشريعات الخاصة بتنظيم المرور والقوانين الخاصة بالإعلام وإتاحة المعلومات والشفافية،

56 - عبد الجواد ياسين: الدين والتدين. التشريع والنص والاجتماع. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان – مصر 2012. الفصل التمهيدي.

كلها لم يكن لأحد أن يفكر فيها في مجتمعات تضم عددًا أقل من البشر لا يستعملون السيارات ولا يتلقون الأخبار عن طريق وسائل الإعلام. هذا على سبيل المثال لا الحصر.

يعجز الفقهاء وعلماء الدين في أحيان كثيرة عن فهم الظروف المتغيرة ويتمسكون بتشريعات تخص زمنًا غير زماننا وظروفًا غير ظروفنا، ويتجاهلون المقصد والهدف من وراء هذه التشريعات، فيعرقلون التطور ويغرقوننا – ربما عن قصد – في تشريعات شكلية لا تجاوب ولا تفسر الحياة المعاصرة بتعقيداتها واختلافاتها، بل تزيدها تعقيدًا وصعوبة.

وعبر نصوص الفقهاء وعلماء الدين وآرائهم وفتاواهم يضاف الكثير من النصوص والتفسيرات إلى أصل الدين. ومع الوقت تكتسب نصوص علماء الدين وشيوخه صفة القداسة والثبات، لدرجة أنها تصبح جزءًا من المقدس والمطلق الذي لا يجوز تغييره. ولأن هذه التفسيرات تزداد مع الوقت بازدياد عدد المفسرين والشيوخ والعلماء، وما يضفونه على الجوهر الأصلي للدين، طُمست القيم الأصلية في الدين وتشوهت. وهكذا بدأ الاختلاف بين الدين كأصل مطلق وثابت يحمل قيمًا فطرية إيجابية ضرورية لحياة الناس، وبين "التدين" الخاص بأحكام وتأويل الفقهاء.

يفرّق "عبد الجواد ياسين" في كتابه "الدين والتدين" بين الدين الذي هو "الأخلاقي الإيماني والذي نشعر بأنه يعمل بشكل غريزي في الطبيعة البشرية" وبين التدين الذي هو "الاجتماعي التاريخي بطبيعته"[57].

أدى التدين إلى تضخيم الدين. بحيث صار ما يخص التشريعات الاجتماعية المقيدة بزمانها ومكانها أكبر وأكثر أهمية مما هو مطلق، أي ما هو أخلاقي ومثالي[58]. فبدأت قضايا البنطلون الذي يغطي الكعبين أو الحقنة التي تفطر الصيام أو حجاب المرأة تحتل حيزًا أكبر وأهم بكثير من قيم التحرر والعدل والمساواة والرحمة وهي القيم المطلقة الجوهرية داخل الأديان التوحيدية.

وبسبب كثير من علماء الدين وإلحاحهم المستمر بتدينهم الشكلي على عقول الناس في الكتب والإعلام، عجز معظم الناس على التمييز بين ما هو جوهري وأخلاقي ومثالي، وبالتالي ثابت ومطلق في الدين، وبين ما هو عَرَضي، بمعنى ما هو خاص بالمجتمع وظروفه المتغيرة بطبيعة الحال من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى آخر. وبسبب هؤلاء العلماء والفقهاء كان رد فعل بعض الناس أن رفضوا الدين كله، وأنكروا حتى احتواءه على قيم أخلاقية إيجابية.

57- عبد الجواد ياسين: الدين والتدين. ص. 337.
58- عبد الجواد ياسين: الدين والتدين. التشريع والنص والاجتماع. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت – القاهرة 2012. ص. 10.

في تعاملهم اليومي مع الحياة، يحتاج كثير من الناس إلى قيم الدين الأخلاقية المطلقة. ومن الواضح أنه – رغم علمانية الكثير من الدول – لم يتم التخلي عن هذه القيم بشكل قاطع. (انظر الفصل الأول)، بل إن الحاجة إلى الروحانيات تبدو الآن قوية لدرجة أنها تبدو وكأنها ردة فعل على تراجع موقع الدين في المجتمعات الحديثة. وفي واقع الأمر فإن ما تراجع ليس الإيمان بالدين، ما تراجع هو الثقة في التشريعات والتفسيرات الدينية التي لم تنجح في الصمود أمام المتغيرات الحضارية والاجتماعية. أما القيم الأخلاقية الثابتة، فظلت موجودة لم يتراجع إيمان الناس بها ولا انتهى تطلعهم الدائم إليها ولا تمثلهم لها في حياتهم اليومية.

يتتبع "عبد الجواد ياسين" في كتابه "الدين والتدين" العلاقة مع الدين وتراجعها أحيانً وثباتها الغريب في أحيان أخرى، بل ويرصد نمو الاحتياج للروحانية مستندًا على علماء اجتماع غربيين مثل "ماكس فيبر" و"إميل دوركهايم" و"إرنست ترولتش". في كتابه، يحاول "عبد الجواد ياسين" أن يؤكد مرة أخرى أهمية التدين الذاتي الذي غيبته المؤسسات الدينية بأن جعلت من نفسها وصية عليه منذ البداية، في حين أن التدين الذاتي هو المفهوم الأكثر أصالة في مضمون الدين، على حد قوله[59].

59- عبد الجواد ياسين: الدين والتدين. ص337.

نقد تفاسير الفقهاء وقوالبهم الجامدة وابتعادهم عن المطلق المثالي في الدين ومحاولة استعادة هذا المطلق، كان هو محور رواية "قواعد العشق الأربعون" للكاتبة التركية "إليف شافاك". نشرت هذه الرواية عام 2010 ونالت نجاحًا جماهيريًا كبيرًا داخل وخارج تركيا وتمت ترجمتها إلى عدة لغات. وأنا لست بصدد تقييم الرواية من حيث جودتها الفنية، فقد نختلف في جودة الرواية التي تحوي مقاطع كثيرة شديدة المباشرة ومقاطع أخرى تعليمية، إلا أن ما يهمني في هذه الرواية هو الإقبال غير العادي للناس على قراءتها، شرقًا وغربًا، جنوبًا وشمالًا، وإذا كان ذلك يعكس شيئًا، فإنه يعكس حقيقة أن الناس – رغم اختلاف مشاربهم وبلادهم ولغاتهم – قد اتفقوا على أنهم يجدون في هذه الرواية ما يعبر عنهم وعن تطلعاتهم. فيبدو أن معظمهم قد اتفق على القيم المثالية المطلقة وأهميتها كما اتفقوا أيضًا على النفور من آراء المؤسسات الدينية الرسمية وأحكامها المقيدة للحريات وغير المقنعة للحياة المعاصرة. فهل هذا معناه أننا نبحث عن البعد الروحي فعلًا ولكننا لا نجد في الدين بشكله الذي يقدمه لنا علماء الدين ضالتنا؟ هل أعرضنا عن الدين بسبب التهديد الذي يلقانا به المتحجرون من علماء الدين وشيوخه وقساوسته وأحباره؟ فالإله الذي يتحدث عنه علماء الدين إله غاضب طوال الوقت، يترصد أخطاء الناس ليعاقبهم فورًا وينتقم منهم. في حين نبحث نحن عن الرحمة والمغفرة. الترهيب من الإله جعل الناس تعتقد أنهم لا خلاص لهم، فلن تغفر لهم أخطاؤهم ولن تُمحى ذنوبهم. في حين أن الله لا يترقب

أخطاء الناس لعقابهم. فكيف يكون الإله بهذه القسوة وهو الرحمن الرحيم وهو الذي "كتب على نفسه الرحمة"؟ وكيف يعاقب الإله البشر وهو الذي خلقهم خطائين بطبعهم، ليتوبوا إليه ويصطفي منهم التوابين؟ ينذر الشيوخ والفقهاء – إلا قليلًا - الناس بالعذاب الشديد والانتقام المروع، وكم من كتب تصور عذاب القبر، وأخرى تصف جحيم الآخرة، وثالثة تتوعد الناس في حياتهم. تحاول الرواية التأكيد على حب الله للناس لتطمئن الخائفين من الإله والمذعورين من عقابه، أن الله رحيم يعفو ويغفر ويحب البشر، فهو من خلقهم.

تمجد الرواية الحب باعتباره قيمة عليا من قيم التصوف. تعيد الرواية نشر قواعد "شمس التبريزي"، الدارويش المتصوف، ومنها القاعدة الأشهر عن الحب القائلة إن "السعي وراء الحب يغيرنا. فما من أحد يسعى وراء الحب إلا وينضج أثناء رحلته ويتغير من الداخل والخارج أيضًا".

تشير الرواية في أكثر من موضع إلى نماذج البشر المختلفة، معظمهم يستحق الحب، وقليلون لا يعرفون هذه المشاعر. هذه النماذج نستطيع أن نجدها بتنويعات وأشكال مختلفة في عصرنا الحالي، حيث تختلف فقط في المظهر أو في المسمّى الوظيفي. في عرضها لهؤلاء لناس وأقدارهم وأفكارهم تتساءل الرواية عن المؤمن الحقيقي. أهو عالم الدين الذي يعلِّم الناس حدود الله، وفي نفس الوقت يضمر

الكراهية لمخلوقاته ويسد عليهم أبواب التوبة؟ أم هم الخطاؤون الذين لا يحملون كراهية ولا ضغينة لأحد، ولكنهم أخطأوا في حق أنفسهم وليس في حق الناس، كـ"سليمان السكران" أو البغي "وردة الصحراء"؟ ومن يُعَد أكثر صدقًا؟ المؤمن الذي يجبر الناس بالقوة والقهر على طاعة الله علنًا، إلا أنه أكثر من يعصي الله سرًا؟ أم ذلك الذي لا يختلف باطنه عن ظاهره؟ هل المؤمن الحق هو من ينتمي إلى رجال الدين والسلطة الذين يسعون إلى الثروة دون الالتفات إلى حاجات الناس الفعلية؟ أم هم الناس الذين يحاولون الحياة دون أن يضمروا شرًا لأحد رغم أنهم فقراء ومنبوذون ومهمشون؟

فالقاضي تصفه الرواية بأنه رجل طموح، "ذا وجه عريض، وبطن متهدله، وأصابع قصيرة مكتنزة في كل منها خاتم ثمين. (...) وكان من عادته ارتداء معاطف من الفراء وثياب غالية الثمن. وكانت تبدو عليه سيماء شخص شديد الثقة بسلطته"[60]. ألا يشبه هذا القاضي في هيأته وما تدل عليه الكثير من القضاة في وقتنا الحالي الذين يتركز اهتمامهم على الثروة والسلطة ولا يهتمون كثيرًا بمعنى ومفهوم العدل؟

الرواية تصور القاضي خائفًا من ضياع هيبته وهيبة الحكام، حريصًا على أن يكون الناس خاضعين للنخبة الحاكمة لأنه جزء منها.

60- إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص71.

ولهذا يخشى الصوفيون لأنهم ينتقدون كلام الفقهاء وشيوخ الحكام، ويفتحون أعين الناس على التناقضات بين أقوال الفقهاء وجوهر الدين. فيقول الشيخ الصوفي محدثًا "شمس التبريزي" عن القاضي:

"وليس خافيًا على أحد أن القاضي يعتبر/ أن الصوفيين وتفسيراتهم الفردية والباطنية للإسلام/ مسيئة ومثيرة للمشكلات. فقد اتُهمنا بأننا نضرب بأحكام الشريعة عرض الحائط، وهذا يعني ازدراء رجال السلطة – رجال من أمثاله"[61].

وهنا يصوغ "شمس التبريزي" إحدى قواعده:

"يجب ألا يحول شيء بين نفسك وبين الله، لا أئمة، ولا قساوسة، ولا أحبار، ولا أي وصي آخر على الزعامة الأخلاقية أو الدينية، ولا السادة الروحيون، ولا حتى إيمانك. آمن بقيمك ومبادئك، لكن لا تفرضها على الآخرين، وإذا كنت تحطم قلوب الآخرين، فمهما كانت العقيدة الدينية التي تعتنقها، فهي ليست عقيدة جيدة (...). ليكن الله، والله وحده دليلك. تعلم الحقيقة، يا صديقي، لكن احرص على ألا تصنع من الحقائق التي تتكون لديك أوثانًا"[62].

61- إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص. 71 – 72.
62- إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص 356.

يوصي "شمس التبريزي" الناس أن تعرف الحقيقة وتمضي وراءها، وألا تصدق "الأوثان" التي يصنعها علماء الدين وشيوخه. الشريعة الحقة يعتبرها "شمس" مثل الشمعة، عليها أن تهدينا إلى الحق والخير والعدل، ولكن يجب ألا نركز على الشمعة وننسى الطريق الذي تنيره الشمعة. الشريعة تهدينا إلى الحق، ولكننا نعمى عن رؤية الحق إذا ما ركزنا على الشريعة وتفاصيلها ناسين هدفنا الأساسي: الحق والخير والعدل.

"يجب ألا ننسى أن الشمعة تساعدنا على الانتقال من مكان إلى آخر في الظلام، وإذا نسينا إلى أين نحن ذاهبون، وركزنا على الشمعة، فما النفع من ذلك؟"[63].

فكل من اهتم بالشكل والتفاصيل على حساب الجوهر والهدف الأصلي من الدين والإيمان عام هو مؤمن مضطرب في نظره، حتى لو صام شهر رمضان كله"، وقدم خروفًا أو عنزة كل عيد ليغفر الله له ذنوبه، وإذا جاهد المرء طوال حياته ليحج إلى بيت الله الحرام في مكة المكرمة، وإذا سجد خمس مرات كل يوم على سجادة صلاة، وليس في قلبه مكان للمحبة، فما الفائدة من كل هذا العناء؟ فالإيمان مجرد

63- إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص 76.

كلمة، إن لم تكن المحبة في جوهرها، فإنه يصبح رخوًا، مترهلًا، يخلو من أي حياة، غامضًا وأجوف، ولا يمكنك أن تحس به حقًا[64].

هنا يبرز الفرق بين الدين والتدين كما شرحه "عبد الجواد ياسين" في كتابه. الدين هو الحامل لقيم المحبة والحق والعدل والرحمة. أما التدين فهو تفاسير الفقهاء ونصوصهم التي كثيرًا ما تحمل التناقض داخلها لأنها تُوظف في كثير من الأحيان لأغراض أخرى. ففي الكثير من المجتمعات في الأزمنة القديمة والمعاصرة يغفل شيوخ المؤسسات الرسمية التأكيد على جوهر الدين المطلق الساعي نحو تحرير الإنسان وتحقيق العدالة. ولأنهم يتعامون عن العدل والتحرر سيسكتون عن تجريم وتأثيم الحكام الذين يمارسون الظلم والقمع.

تستحضر الرواية الحب كقيمة دينية أساسية وتحررية. الحب يحرر الروح من سجنها ورؤيتها القاصرة. فعندما نحب نرى العالم بعيون من نحبهم، ونكتشف فيه زوايا وتفاصيل لم نكن لنبصرها بعيوننا وحدها. تدور الرواية في مجملها حول الصراع بين الفكر الصوفي الحر الخاضع لله وحده والمتصل بحبه وحب جميع مخلوقاته وبين المتديِّنين تدينًا شكليًا يمنعهم عن الحب والتسامح والمغفرة، بل إن تدينهم يتحول إلى سجن لأنفسهم وللناس يقيمونه من التشريعات المتحجرة والقوالب الجاهزة.

---

64 - اليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص. 266.

تؤكد الرواية أن الإيمان الروحاني هو الأكثر أهمية وإنسانية. فالشخصية الروائية – "عزيز زاهارا" (وهو الكاتب المعاصر الذي يحكي قصة "جلال الدين الرومي" و"شمس التبريزي") لا يقول عن نفسه أنه متديِّن، بل يعلن بوضوح أنه رجل روحاني في عالم يقدس العقل. "فالتدين والروحانية ليسا الشيء نفسه، وأظن أن الفجوة بين هذين الشيئين لم تكن أعمق مما هي عليه اليوم. فعندما أنظر إلى العالم، أرى ورطة تزداد عمقًا. فمن ناحية، نحن نؤمن بحرية الفرد (...) ومن نواحٍ عدة، بدأ البشر يزدادون أنانية، وبدأ العالم يصبح أكثر مادية. ومن الناحية الأخرى، بدأت الإنسانية ككل تصبح أكثر روحانية. فبعد الاعتماد على العقل منذ فترة طويلة، يبدو أننا وصلنا إلى نقطة يجب أن نقر فيها بحدود العقل[65]".

ومن خلال "شمس التبريزي" يتعرف "جلال الدين الرومي" على أناس لم يكن ليلقي إليهم بالًا إذا لم يمر "شمس" في حياته ويجعله يرى ذلك الجانب من العالم الذي لم يكن يعرفه، بل وكان يستنكف أن يعرفه. يتعرف "الرومي" – وهو عالم الدين الجليل القريب من النخبة الحاكمة - من خلال "شمس" على حياة المجذومين والسكارى والفقراء والعاهرات، ويتعلم أن يراهم بعين العطف والرحمة، لا بعين من يصدر الأحكام عليهم. أحب الرومي المهمشين المنبوذين والمحكوم عليهم بالإقصاء، وتعلم أن يقبل الناس

65 - إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص. 216 – 217.

كما هي ولا يحاكمهم. فالحكم على البشر متروك لله وحده. بل أنه خطا خطوة أبعد من ذلك وآوى العاهرة "ورد الصحراء" في منزله لحمايتها بعد أن أعلنت توبتها.

وهنا يتبع "جلال الدين الرومي" قاعدة من قواعد شمس التبريزي وهي أن يحب الله بجميع مخلوقاته الذين ليسوا كاملين ولا مثاليين بالضرورة:

"من السهل أن تحب إلها يتصف بالكمال، والنقاء، والعصمة. لكن الأصعب من ذلك أن تحب إخوانك البشر بكل نقائصهم وعيوبهم. تذكر أن المرء لا يعرف إلا ما هو قادر على أن يحب. فلا حكمة من دون حب. وما لم نتعلم كيف نحب خلق الله، فلن نستطيع أن نحب حقًا ولن نعرف الله حقًا"[66].

قبل لقائه مع "شمس" كان يهيأ لـ"جلال الدين الرومي" أن الاحترام وحب الناس له يكتسبهما من مكانته العلمية والاجتماعية ويستمدهما من وجود المعجبين حوله. وكان بالتالي يتصرف ويتكلم ويخطب وفقًا للصورة المتوقعة منه كخطيب وعالم دين. وكان حريصا طوال الوقت ألا يخسر احترام وحب معجبيه ومريديه والنخبة الاجتماعية. وأدرك "شمس" أن "الرومي" قد يبتعد بالوقت عن نفسه وعن روحه

66- اليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. رواية عن جلال الدين الرومي. ترجمة خالد الجبيلي. طوى للنشر والاعلام. لندن 2012. ص. 160.

وروح الدين ليقترب من مظهره فقط ويعيش وفقًا للصورة المتداولة والسائدة عن رجل الدين. قبل لقائه بـ"شمس" لم تكن نفسه ولا مشاعره الداخلية هي منبع إحساسه بالاحترام والتميز. وبعد لقائه بـ"شمس" انتهى هذا الاحتياج للمعجبين تمامًا. فقد تعمد "شمس التبريزي" تدمير سمعة "الرومي" كعالم دين وخطيب في الجوامع. فطلب منه أن يدخل الحانات ويكلم السكارى ويتسول أمام المساجد، وذلك بقصد أن ينزع عنه صفة الإعجاب بالنفس وليقربه أكثر من الناس، ويجعله يختبر مشاعر الذل والتهميش التي لم يكن يعرفها. أليس واجب عالم الدين أن يكون قريبًا من الناس، فاهمًا لوضعهم في الحياة، ليستطيع الإجابة عن أسئلتهم وتفهم احتياجاتهم؟ أليس البعد عن حياة الناس وعدم فهم دوافعهم وتمثل بلاءهم يجعل الحكم عليهم متسرعًا وقاسيًا؟ وبعد هذه التجارب بدأ "الرومي" يفهم ويختبر بنفسه معنى أن يكون الانسان مزدريًّا، منسيًا، مقصيًّا، وحيدًا وعاجزًا[67]. بدأ يعرف أن الدين هو أن تحب الناس ولا تحتقرهم عندما تحاول أن ترفع الظلم عنهم.

في الرواية تظهر شخصيات كثيرة إلى جانب "جلال الدين الرومي" و"شمس التبريزي". فهناك الفلاح الفقير المعجب بكلام "الرومي"، والشحاذ الذي ينفر الناس منه، والبغي "وردة الصحراء"، و"سليمان السكران". وكلهم شخصيات لعبت دورًا هامًا في الرواية وفي كشف الطريق الصحيح لـ"الرومي"، لقد شكَّلوا – سويًّا مع

---

67 - إليف شافاك: قواعد العشق الأربعون. ص418.

"شمس التبريزي" - العلامات والإشارات التي كان على "الرومي" أن يلتفت إليها ليصبح ما هو عليه بعد ذلك، المتصوف الكبير العاشق لقيمة الحب والمحب لجميع مخلوقات الله. فهم "الرومي" أنه كان عليه أن يلتفت لهؤلاء الناس، بدلًا من التركيز على النخبة من علماء الدين والحكام، الذين لا يهتمون إلا بالحفاظ على مكانتهم ومناصبهم وأموالهم، وفي حقيقتهم قد يكونون أكثر ارتكابًا للمعاصي من أولئك الذين ينبذونهم. فالحارس "بيبرس" مثلًا يقيم من نفسه مراقبًا لحدود الله في الأماكن العامة، فيضرب السكارى والبغايا ويحرِّض على قتلهم في حين أنه هو نفسه يرتاد سرًّا بيت البغايا ويستمتع بهن.

تركز الرواية على الحب كجوهر للدين وتدعو إلى استعادة الأخلاق التي ينادي بها، حتى إن قصة "الرومي" و"شمس" تؤثر في "أيلا روبنشتاين"، السيدة الأمريكية التي تعيش في عالمنا المعاصر بعيدًا زمنيًّا وجغرافيًّا عن "الرومي" و"شمس"، وتتداخل حكايتها مع حكاية "الرومي وشمس". "أيلا روبنشتاين" في الرواية تعمل محررة في دار نشر تكلفها بكتابة تقرير عن رواية "الكفر الحلو" للكاتب "عزيز زاهارا". "الكفر الحلو" هي إعادة لسرد قصة "الرومي" و"شمس". ومع انتهائها من قراءة الرواية، تصبح "أيلا" أكثر وعيًا بالمعنى الحقيقي للحب والحياة، فتتخلى عن زواج دام أكثر من عشرين عامًا، لكنه لم يكن إلا صورة خادعة عن الحب رغم البيت الكبير والأولاد الثلاثة. وقررت "أيلا" أن تبدأ حياة جديدة مع "عزيز

زاهارا" الذي لم تكن أمامه حياة طويلة للأسف، فقد مات بمرض السرطان بعد عام واحد من لقائهما.

الحب هو إذن كلمة السر ومفتاح السعادة، كما تقول لنا الرواية. عندما نسعى إلى الحب نتغير. نصبح أكثر مثالية ونقاءً، نستطيع أن نساعد الناس ونسامح ونعفو. ولكن تغفل الرواية أن التحلي بالقيم الدينية المثالية اختيار شخصي يقرر أن يقوم به أفراد ولا يقوم به آخرون. فهل تجدي تربية النفس الأخلاقية في مقابل كل هذا الظلم في وسط مجتمع يتسلط فيه الظالمون والكاذبون والمنافقون؟ ألم يكن قدر "شمس التبريزي" هو الموت على يد المنافقين والكاذبين من النخبة؟ هل استطاع حب "شمس" أو "الرومي" للناس ردع هؤلاء أو الوقوف في وجه ظلمهم؟ هل استطاعت البشرية عبر الأزمنة أن تخلق هذا الرادع الأخلاقي لنفسها دون أطر حاكمة وقوانين تضمن تحقيق العدالة والمساواة في تحقيقها والتحرر؟

مرة أخرى نجد الإشادة بالقيم الدينية المثالية والجوهر الروحاني للدين، ثم الاستسلام التام للظلم وعدم القيام بأي فعل إيجابي لدفع الظلم بعيدًا أو لمواجهة كذب علماء الدين والفقهاء؟ اكتفت الرواية بتمجيد القيم المثالية الذاتية والإشادة بالروحانية الموجودة دون التنبيه إلى ما يضمن الحفاظ على حقوق الناس وواجباتهم، حتى لا يظلمهم أحد ولا يظلموا أحدًا. فهل هذه هي القيم الإسلامية الحقة؟ أليس

الإسلام "دين ودنيا" كما نسمع كثيرًا؟ أليس الإسلام دين ينظم الكون؟ هو وحدة بين الروح والنظام الاجتماعي؟ فهل الأفضل أن ينسحب الدين بالفعل إلى المجال الشخصي ليحاول كل إنسان أن يعكف على تربية نفسه الأخلاقية فقط ولا يحاول إصلاح أحوال دنياه المضطربة؟ هل المقصود أن نعمل على تربية أنفسنا ونترك إصلاح النظام السياسي الاجتماعي للزمن يصلحه أو لا يصلحه؟ أليس انسحاب الدين للمجال الشخصي ممكنًا فقط في حالة وجود قوانين عادلة وحريات تضمن المراقبة والمحاسبة لكل من تجاوز؟ أتساءل كثيرًا لماذا التركيز على الإشادة بالجانب الروحاني في الدين ونغفل جوهره التحرري والمنادي بالعدل؟ ألا يؤدي إغفال هذا الجانب التحرري في الدين إلى زيادة الظلم وزيادة الاستبداد؟

في كتابه "المستقبل للإسلام الروحاني" نجد الكاتب "أريك يونس جوفروا" يشيد أيضًا بالروحانية، فيقول إن بعض الناس يجد في الروحانية البهجة والأمل والمعنى في القلب والعقل في وقت نزعت فيه العقلانية والحداثة كل روح عن الحياة الإنسانية وجعلتها تدور فقط في دائرة الاستهلاك التي لا تنتهي[68].

68- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ترجمة هاشم صالح. مراجعة أسامة نبيل المركز القومي للترجمة. نبض للنشر والتوزيع. القاهرة، 2015 ص200.

عندما بدأت قراءة الكتاب توقعت أنني سوف أقرأ مرة أخرى إعادة لما سمعته من قبل عن التحلي بالقيم المثالية والالتفات إلى تربية النفس بدلًا من الالتفات إلى تغيير الظلم الواقع علينا. وأنه من الأفضل هو أن نحاول تحقيق شكل من الإسلام الذي لا يهتم إلا بالجانب الروحاني ويترك قضية الحرية ونصرة الضعفاء للقدر. إلا أنني وجدت فكرة مختلفة إلى حدٍّ ما عمًّا توقعته. صحيح أن الكاتب يثني كثيرًا على قيم الإسلام الروحانية التي يعتبرها ميراثًا مملوكًا للبشرية كلها لم يفهمه المسلمون جيدًا، ولم يعملوا به، على حد قوله، إلا أنه لا يتوقف عند هذه القيم فقط[69]. فالإسلام في رأي الكاتب يدعو إلى نزعة إنسانية روحانية تختلف عن النزعة الإنسانية الأوروبية التي وضعت الإنسان في مركز الكون وقطعت صلته بالسماء. النزعة الإنسانية الروحانية التي يعتقد "جوفروا" أن الإسلام الروحاني قادر على تحقيقها، تضع الإنسان أيضًا في مركز الكون، ولكنه الكون الذي خلقه الله. وبهذا لا تقطع النزعة الإنسانية الإسلامية صلة الإنسان بالقيم الروحية، فقد يؤدي هذا الانقطاع إلى العدمية والمادية وفي النهاية إلى تراجع الشعور بالمسؤولية تجاه الحياة التي ستنتهي عندئذٍ بأيدي البشر أنفسهم.

يرى الكاتب أن المستقبل للإسلام بالفعل، وأن الإسلام هو العقيدة التي تستطيع أن تكون عالمية وأن تنقذ العالم من سوء الاستغلال للإنسان وللطبيعة، وتعيد للكون توازنه. يؤكد الكاتب أن العالم بحاجة

69- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني ص29.

إلى الحكمة الصوفية للإسلام، ولكنها ليست صوفية الطرق ومقامات الأولياء، بل هي الصوفية المتمثلة في "استكشاف ذلك المبدأ الإسلامي الكبير القائل بوجود التكافل والتضامن والترابط بين جميع أجزاء الكون وأعضائه". فهكذا فقط يمكن للإنسان أن يحرص على الإنسان والكائنات الأخرى التي خلقها الله، فيعيد للأرض العدالة بين الناس ولا ينسى التوازن البيئي الذي قضت عليه التسارع في الإنتاج والاستهلاك[70].

ولكن ما الإسلام الذي يريده الكاتب؟ هل هو إسلام الأصوليين؟ أم إسلام الوهابيين؟ أم هو إسلام المؤسسات الدينية الرسمية الموجودة في البلاد الإسلامية أم هو إسلام المتصوفة الفلاسفة أم المتصوفة أصحاب الطرق؟ هل يقصد الإسلام السني أم الإسلام الشيعي؟ فالإسلام لم يعد له شكل واحد أو صورة واحدة. وكل منا يملك في الأغلب صورة معينة عن الإسلام، إما سلبية أم إيجابية، أم تحمل الإيجابي والسلبي معًا.

صورة الكاتب عن الإسلام الذي يراه مناسبًا أنه ذلك الدين الذي كان في بدايته "لاهوتًا تحرريًا" يهدف قبل كل شيء إلى تحرير الفقراء والمقموعين من مختلف أنواع الظلم التي تصيبهم، وهو الدين الذي كان يبني مشروعيته النضالية هذه على قاعدة الأخلاق القرآنية التي تقيم التضاد بكل وضوح بين الضعفاء المهانين من جهة، والأقوياء المتجبرين

70- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ص205.

من جهة أخرى (أو قل بين المستضعفين والمستكبرين بحسب المصطلح القرآني). وقد بدا لاهوت التحرير هذا متينًا وقويًا في الفترة الأولى لدولة الإسلام قبل بداية الفتوحات. كما ظهرت نفس هذه القيم التحررية للإسلام في العصر الحديث أيضًا في السنوات التي سبقت اندلاع الثورة الإيرانية (وذلك مع الفيلسوف وعالم الاجتماع الإيراني "على شريعتي" م. 1977)، وأثناء النضال ضد سياسة التمييز العنصري والقمع بشكل عام والذي قاده المسلمون في جنوب إفريقيا من أمثال "فريد إبساك" (المولود عام 1957)[71].

لم تمت القيم التي تنادي بالعدالة والتحرر ولم تختفِ بانتهاء الفترة المثالية في الحكم الإسلامي، بل يمكن استعادتها واستدعاؤها دائمًا، بشرط الالتفاف حول جوهر الدين لا شكله.

في نظر الكاتب فإن المؤسسات الإسلامية الرسمية هي السبب الأساسي في إفراغ الدين من معناه، فهي مؤسسات تحجرت كثيرًا وتخلَّت عن دورها الأصلي في التأكيد على إعلاء قيم الحرية والإنسانية وتحرير العقل. ثم طورت هذه المؤسسات من داخل الإسلام نفسه نموذجًا مضادًا لهذه القيم التي بدأ بها. فكما تطور الحضارات والأفكار والثورات نماذج مضادة لما بدأته وكما تطور الحداثة نموذجها المضاد أيضًا، ظهرت صورة من الإسلام مناقضة لما كان عليه

71- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ص. 140.

عند بداية ثورته. إن التناقض بين نصوص الوحي الإسلامي الأولى والتجربة اليومية المحسوسة كبير جدًا. ويتساءل الكاتب كيف نفسر انتشار الإسلام بسرعة خاطفة ومذهلة جدًا في نشأته الأولى إذا لم يكن القرآن قد جاء بنصوص تحمل معها الوعد بالعدل والحرية والرحمة؟

عن طريق الترهيب تارة والترغيب تارة يتسلل كلام بعض علماء الدين المغلوط إلى وعي الناس ليجعلوا منهم خاضعين لحكامهم عابدين لأصنام السلطة الدينية والسياسية. فعندما يؤكد علماء الدين فضيلة الرضا بالقضاء والقدر، والصبر على ما قسمه الله، يتجمد الناس في حالة انتظار دائم غير فعّال، لكنه متطلع ومترقب لموعد حياة أفضل في الجنة وليس على الأرض.

انغلق الدين الإسلامي على نفسه وعلى أمجاده الغابرة وتوقف عن مسايرة التغيرات العالمية. انقلبت القيم الاصيلة في الإسلام إلى عكسها، فالمبدأ القرآني الذي يتحدث عن الحرية والمسؤولية الفردية عن أعمال الانسان، تحوّل إلى "تواكليه وقدرية"[72]. وما كان في البداية القبول بالتعددية في التفاسير، تحول إلى فرض الرأي الواحد والمذهب الواحد للدولة[73].

ثم تحوّل الإسلام شيئًا فشيئًا إما إلى التقليد والتدين الشكلي الذي تشجع عليه المؤسسات الدينية الرسمية أو إلى الأصولية المتطرفة التي

72- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ص. 23.
73- أريك يونس جوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ص. 24.

تكفر كل من هو مختلف عنها، أو تحوَّل إلى طرق صوفية تهتم بالطقوس أكثر من اهتمامها بالبعد الروحاني وراء هذه الطقوس.

النسخة الروحانية من الإسلام التي يريدها "جوفروا" هي تلك التي تنفض الغبار عن النصوص القرآنية وتعيد اكتشافها في معناها الثوري النوراني. ألم ينادِ القرآن بتحرير العبيد وتحقيق بعض المساواة للنساء؟ ألم يؤكد القرآن المساواة بين الناس جميعًا ولا فرق بينهم إلا في التقوى؟ أليست هذه القيم قيمًا تحررية خالصة؟ أليس أصل الأديان التوحيدية كلها هو تحرير الإنسان من عبادة الحكام ليعبد الناس الخالق وحده؟[74].

الأسئلة التي تطرح نفسها هنا كثيرة وإجابتها صعبة. فهل هناك وسيلة تضمن التخلص من الشكل المتطرف للدين الذي فرضته الجماعات الراديكالية دون التحرر السياسي أولًا؟ وهل يمكن أن يتطور الشكل المتحجر السلبي الذي يفرضه علينا علماء الدين دون ضمان حرية الفكر والتعبير ومن دون تحقيق حدٍّ مقبول من العدالة الاجتماعية؟ هل يمكن التحرر - سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا - استنادًا على الدين وأصله الداعي إلى الفطرة الطيبة للإنسان؟ هل يمكن أن يتغير مفهوم الجهاد ليصبح جهادًا من أجل تحررنا من عبادة الأصنام أيًا كانت – أصنام السلطة السياسية أو الدينية أو

74- أريك يونس جيوفروا: المستقبل للإسلام الروحاني. ص. 142.

أصنام الاستهلاك أو أصنام الوطنية والأيديولوجيا؟ هل يمكن أن يصبح الدين مكملًا ومصححًا للحداثة لا مناقضًا لها ولا منفيًا من مجتمعاتها؟

في رأيي، إن الدين في أصله التحرري لم يكن أبدًا في صراع مع الحداثة أو مع قيم التحرر والعدل. ولكن عندما يتحول الدين إلى نظام أو إلى مؤسسة، فإنه يتحول مرة أخرى إلى نظام قاهر ويتوقف عن كونه ثوريًا. وكم من ثورات دينية وغير دينية بدأت مبشِّرة بوعود للتحرر والعدالة، وانتهت بأن تحولت هي نفسها إلى نظام حاكم مسيطر ومتجبر. فالثورة الفرنسية وعلمانيتها حملت داخلها نموذجًا مضادًا لقيم التحرر، والثورة البلشفية تحولت مع الوقت إلى أداة في يد أنظمة شمولية، والدين المسيحي والإسلامي تحولا إلى مؤسسات دينية تتسلط تستغل الدين وتتسلط باسمه. "فالثورة التي تحولت إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية، تجد حليفها دائمًا في الدين الذي تحول هو أيضًا إلى مؤسسة وإلى بيروقراطية. فما إن تبدأ الثورة تكذب وتخدع نفسها حتى تمضي مع الدين المزيف يدًا بيد"[75].

75- على عزت بيجوفيتش. الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس. مجلة النور الكويتية. الكويت. مؤسسة بافاريا للنشر والأعلام والخدمات. ميونخ. 1994ص. 115.

الفصل السادس

"وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"

"الشيخ مبروك" في خدمة العمدة

يصور فيلم "الزوجة الثانية" (من إخراج "صلاح أبو سيف"، وبطولة "سعاد حسني"، و"سناء جميل"، و"شكري سرحان"، و"صلاح منصور"، ومن إنتاج عام 1967) تغوُّل الحاكم على الدين وتحكُّمه في أهل البلد باسمه. فالعمدة "عتمان" (قام بدوره "صلاح منصور") رجل طماع يستولي على أراضي الناس ظلمًا وعدوانًا مقابل ديونهم البسيطة لديه، ولأنه لا ينجب فقد قرر أن يتزوج للمرة الثانية لعل الزوجة الثانية تأتي له بولد يرث أمواله. ولأنه رجل سلطة فلا يهمه حقوق الناس ولا شرائع ولا قوانين. ولذلك فعندما اشتهى "فاطمة"، (قامت بدورها "سعاد حسني") زوجة الفلاح الفقير أبو العلا (قام بدوره "شكري سرحان")، أجبره على تطليقها من أجل أن يتزوجها هو بعد أن لفَّق له تهمة سرقة، بل وهدده أنه سيلفق له قضية قتل. واستغل العمدة "الشيخ مبروك"، رجل الدين في البلد الذي يؤلِّف فتاواه لصالحه. فحاول "الشيخ مبروك" إقناع "أبو العلا" بأن طاعة العمدة هي من طاعة الله، فيقول الجملة التي اشتهرت بعد ذلك على لسان المصريين بشكل تهكُّمي: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، وعندما يفشل في إقناعه بالحسنى، يقوم بتهديده "إحنا غلابة والله لو حنذَّن محدِّش حيسمعنا، الأكابر بسّ هم اللي بيتسمعوا، بدل ما ولادك تتيتم وأمك تشحت، والعمدة حيتجوز فاطمة يعني حيتجوز فاطمة". في إشارة إلى أن المقاومة لا تفيد.

وفي مشهد تطليق "أبو العلا" لزوجته، يقوم "الشيخ مبروك" (قام بدوره "حسن البارودي") بتقديم فتوى تخالف الشرع مخالفة صريحة. فعندما يصمم العمدة على الزواج من "فاطمة" في نفس اليوم الذي طُلقت فيه يرفض المأذون لأنها لم توفِ عدتها. وهنا يقول العمدة جملة أخذت بعد ذلك تتردد على لسان المصريين عند حدوث أي تزوير أو افتراء على القوانين: "الورق ورقنا، والتواريخ في إيدينا، شهور العدة عدت" وهنا يفتي الشيخان – المأذون وشيخ البلد في صوت واحد "يجوز" رغم علمهما التام أنه لا يجوز.

عادة ما يدفع المسلمون المنحازون إلى فكرة الدولة الإسلامية بأن الحضارة الإسلامية لم تعرف سيطرة المؤسسات الدينية على الدولة أو على السياسة كما حدث في أوروبا. وبالفعل لم يحدث في تاريخ الدولة الإسلامية أن تغوُّل الدين على السياسة، ولم يتدخل الدين في الحكم، ولكن ما حدث كان العكس، فقد تغوَّل الحكام على الدين، وجعلوه في خدمتهم، وسيطرت السياسة على المؤسسات الدينية واستخدم الحاكم مؤسسات الدين وعلماءه ليؤسس ويرسخ سيطرته. وهذا على عكس ما حدث في أوروبا قبل عصور النهضة والتنوير، حيث كانت الكنيسة تستخدم السياسة لصالح تدعيم سلطتها. أيًّا كان الوضع ففي النهاية النتيجة واحدة، وهي تداخل الدين مع الحكم لتمرير رغبات الحاكم وسلطانه، أو لتمرير سلطة المؤسسة الدينية. والهدف أيضًا واحد في

الحالتين: إخضاع الناس للسلطة، سواء كانت دينية أم دنيوية باستخدام القانون الإلهي الذي لا يجرؤ الناس على الاعتراض عليه.

في نظر كثير من المسلمين انتهت الخلافة الراشدة مع موت "علي بن أبي طالب"، وانتهت معها القيم المثالية الدينية وبدأ الحكم المتعسف المتجبر المتكالب على السلطة والثورة مع بني أمية، أي بدأت دولة القهر وحكومة المصالح والتسويات السياسية بالمعنى الحرفي للكلمة واستخدام الدين في كل ذلك[76].

كان جوهر الأديان التوحيدية، والإسلام من بينها، هو نزع القداسة والألوهية عن السلطان أو الحاكم. فبعد ظهور النبي موسى (عليه السلام) لم يعد فرعون يستطيع أن يزعم بأنه "الرب الأعلى"، لأن النبي موسى حرر اليهود من خضوعهم لبشر مخلوق وجعل عبادتهم وولاءهم وطاعتهم للخالق فقط – أي خضوعهم لتلك القوة القاهرة المجرّدة المتفوقة على الجميع بمن فيهم الملوك والسلاطين. وجاء المسيح عيسى (عليه السلام) معارضًا لتجبر الدولة الرومانية وتحكم الكهنة اليهود وتعنتهم، أما الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام) فكان مضمون رسالته التأكيد على عدم الشرك بالله (أي طاعة الخالق فقط) والتأكيد على مساواة جميع البشر. وبهذا المعنى

76- برهان غليون: نقد السياسة. الدولة والدين.

فإن الديانات التوحيدية تصبح أهم وأول ثورة عرفها الوعي البشري للتخلص من العبودية للحكام وطغيانهم.

أذكر أنني كنت أضرب أخماسًا في أسداس في حصة الدين في المدرسة، وكانت مدرِّسة الدين تبذل كل جهدها لترد على أسئلة البنات التي لا قبل لها بها. وأشهد أن المدرِّسة وقتها لم يحدث وأن نهرت طالبة على سؤال قد يكفرها عليه أحد الشيوخ الكبار والدعاة الشيك في هذا الزمان. وكان من بين الأسئلة سؤال لم تستطع المدرسة أن ترد عليه. كان السؤال عن الأوثان وعبادة قريش للأصنام. فكيف يعبد الناس ما لا يضر ولا ينفع، وكيف – وقريش وسادتها من الأذكياء وعلية القوم – غير قادرين على التفكير المنطقي. فكيف يكفرون بهذه الفكرة المنطقية البسيطة التي جاء بها النبي "محمد" وهي أن آمنوا بالله الذي خلق كل شيء في حين أن الأصنام لا تستطيع حتى تحريك نفسها من مكان لمكان، فكيف تخلق كونًا وبشرًا وحيوانات وجبالًا وسماوات وبحارًا؟ لم تستطع المدرسة الإجابة إلا بجملة "فأغشيناهم فهم لا يبصرون" أي إن الله طبع على قلوب هؤلاء الناس فلم يؤمنوا. ولكن لم يكن هذا كافيًا بالنسبة لي: أن الله طبع على قلوب الناس فلم يروا الحقيقة الواضحة العقلانية، فلا بد أن هناك ما يحرك هؤلاء الناس ضد الإيمان بهذه الفكرة التوحيدية المنطقية جدًّا. لم تشرح لنا المدرّسة أن الإسلام كان ثورة اجتماعية حقيقية في الجزيرة العربية، لأنه جاء بغرض مساواة الناس جميعا. فطبقًا لتعاليم الإسلام

فالناس سواسية كأسنان المشط، ولا فرق بين السادة والعبيد، ولا بين الرجال والنساء، ولا بين الأعجمي والعربي إلا بالتقوى، وقد فرض الإسلام على العبد والمرأة ما فرضه على السيد والرجل. الصلاة واحدة للعبد والمرأة والسيد، الصوم واحد للعبد والمرأة والسيد، والتقوى هي أساس الفرق بين الناس وليس المال ولا الجاه ولا السطوة ولا الثروة ولا الجنس. ما كانت قريش وسادتها يحاربونه لم يكن الإيمان بوجود إله، فهم كانوا مؤمنين بوجود الله بكلام القرآن نفسه. فالآية القرآنية تقول: "ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله" (سورة العنكبوت، الآية 61).

يؤكد "طه حسين" في كتابه "الفتنة الكبرى" أن قريشًا ما كانت لتسخط على النبي إلا لأنه جاء بهذه الثورة السياسية والاجتماعية ودعا إلى المساواة وهدد النظام الاقتصادي والاجتماعي القائم. ولو كان النبي قد جاء برسالة التوحيد دون المناداة بالمساواة والعدل ما كانت قريش قد حاربته. قريش لم تكن حريصة على عبادة الأوثان إلا لأنها وسيلة تحارب بها النبي وليست غاية. لم يكن سادة قريش حريصين على آلهتهم، كما كانوا يلقوننا في كتب الدين، ولكنهم كانوا حريصين على سطوتهم وعلى النظام الاجتماعي المميز لهم. سادة قريش كانوا يعملون على استمرار قهر الضعيف وعلى زيادة الثروة للأغنياء، باقين على تمييز الرجل الحر عن النساء والعبيد. وبهذا لم تكن أزمة "أبي لهب" مع النبي أنه سيهدم اللات والعُزّى، كما كنا

نقرأ في كتب التربية الدينية، ولكن لأنه سيساويه مع العبيد، وينادي بنظام اجتماعي يجعل في ثروة الأغنياء حقًا معلومًا للفقراء. بل إن القرآن ذهب خطوة أبعد من ذلك، فأكد أن أموال الناس ليست أموالهم، ولكنها أموال الله استخلف الناس عليها[77].

وبعد مرور سنوات عديدة، فهمت لماذا لا تذكر كتب الدين التابعة لوزارة التربية والتعليم أن الإسلام ثورة اجتماعية في المقام الأول، وأن الحكاية ليست قبيلة تعبد أصنامًا في مقابل أناس عقلاء يعبدون الله. فاذا أكدت مناهج التربية الدينية أن الإسلام ثورة اجتماعية، فسوف يجر هذا كله وبالًا عظيمًا على سادة مصر، وسيقارن الطلبة بين ظلم سادة قريش وظلم سادة مصر. فأي ذكر لكلمة ثورة أو مساواة أو عدل في سياق منهج التربية الدينية كفيل بأن يفتح أعين التلاميذ على ظلم واقعهم البيّن. وسيدرك الناس أنه ما زال هناك عبيد وسادة. وما زال استغلال الفقراء والضعفاء والمرأة منتشرًا بقوة وبحكم العادات والتقاليد والتفسير الديني أيضًا. سيكبر التلاميذ وهم مدركون أن المجتمع لا تُطبق فيه القيم الإسلامية التي أنزلها الوحي، بل إن هذه القيم قد أصابها التغيير والتشويه المتعمد.

فإذا نظرنا إلى كتب التربية الدينية وكيف تشرح انتشار الدين الإسلامي، نجد في قصة محاربة "قريش" في منهج التربية الدينية

---

77 - راجع طه حسين: الفتنة الكبرى. عثمان. الجزء الأول. مؤسسة هنداوي. القاهرة 2013.

للصف الثاني الابتدائي لعام 2015 – 2016 (الفصل الدراسي الأول) أن الكتاب المدرسي لم يذكر لماذا كان يعذب "أمية بن خلف" عبده "بلال"، مؤذن الرسول. ولماذا كان يريد أن يرجعه عن دينه، ولماذا كان خائفًا من إيمان "بلال" بالدين الجديد.

وفي نفس منهج الصف الثاني الابتدائي، ولكن في الفصل الدراسي الثاني نجد قصة "أبي جهل" الذي كان شديد العداوة للنبي والمسلمين الضعفاء من "العبيد والفقراء"، ولم يذكر المؤلفون سببًا واحدًا يشرح هذه العداوة.

لم تشرح كتب التربية الدينية أن الإسلام لم يكن يُحَارب كدين، وإنما كان يُحَارب من قبل السادة لأنه يزعزع مكانتهم وينتزع منهم السطوة التي فرضوها على الناس بالخوف والترهيب. لم نقرأ في كتب التربية الدينية أن الإسلام يساوي بين السادة والفقراء والضعفاء، ولا يجعل طاعتهم واجبة عليهم لأن الطاعة لله وحده.

صحيح أن مناهج التربية الإسلامية تؤكد أهمية التوحيد في الدين الإسلامي، وهو قيمة من المفترض أن تجعل الناس لا تعبد إلا الله الواحد ولا تشرك به شيئًا، فلا يعتمد المخلوق إلا على الله ولا يطلب العون من غيره، وبالتالي فليس له أن يخاف من أحد أو يعتمد في رزقه على أحد، سواء كان حاكمًا أو صاحب عمل، ففي كتاب التربية

الإسلامية للصف الأول الثانوي (الفصل الدراسي الأول) نقرأ مثلًا في الدرس الأول:

"من آثار الإيمان بالله الواحد الأحد:

الشجاعة في الحق دون خوف من بطش أو فقر أو غيره، وعندما نقول الشجاعة في الحق فإننا نقصد شجاعة المؤمن الذي لا يخشى إلا الله".

ولكن بالطبع كان على المؤلفين أن يعودوا ليؤكدوا في نفس الدرس أن تلك الشجاعة لها حدود، فالشجاعة لا تعني الخروج على الأدب "والتبجح على الكبار" وليست "شجاعة الخروج على القانون وعادات المجتمع وتقاليده".

أي إن الدرس المستفاد الذي يتعلمه التلاميذ هنا هو أن الإيمان بالإله الواحد الذي يجعلنا لا نخشى معه شيئًا، يجب ألا يشجعنا على الخروج على تقاليد المجتمع ولا على الكبار. وتشهد هذه الفقرة من كتاب التربية الإسلامية على المأزق الذي وجد علماء الدين والتربية أنفسهم فيه. فالإسلام – مثله مثل الديانات التوحيدية الأخرى – عموده الأساسي هو التوحيد، أي عبادة الله وحده ونزع القداسة والخضوع والطاعة عن الحكام وعن أي إنسان يدّعي أنه محمي بالله أو مفوض من الإله أو يحكم باسمه، إلا أن التوحيد يعني الثورة

الدائمة على الخضوع، بل ويعني أيضًا ضرورة ووجوب التمرد الدائم على كل ظالم أيًا كان هذا الظالم – حاكمًا أو أبًا أو أمًا أو رئيسًا في العمل، حتى إن القرآن يؤكد في سورة لقمان عدم طاعة الأب والأم إذا أجبرا الابن على الشرك بالله، أي أجبراه على طاعة مخلوق آخر غير الله "وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفًا". (سورة لقمان، الآية 15).

وهنا المأزق الذي حاول مؤلفو مناهج التربية الدينية حلَّه: فعلماء الدين لا يستطيعون من ناحية زعزعة أساس الإسلام وهو التوحيد، ولكنهم في نفس الوقت مدركون أن تربية الأطفال على هذه القيمة تحمل داخلها بالضرورة دعوة للثورة وعدم الخضوع للظالمين. فعمد العلماء إلى تحجيم هذا الخروج وهذا التمرد بأن حددوا عدم جواز الخروج على "الكبار"، أو على "القانون" أو "عادات المجتمع". ونحن نعلم أن "الكبار" لا يعملون بالضرورة على تحقيق العدل ورفع الظلم فيستحقون بذلك صفة "الكبار". ونعلم أن القوانين تُسن في عالمنا في أحيان كثيرة للحفاظ على مصالح النخبة الحاكمة والمقربين منها، ونعلم أن معظم عادات المجتمع تصب في صالح عدم الخروج على من هم أكبر سنًا أو مقامًا أو علمًا أو مركزًا، إلخ.

جاءت رسالة الإسلام والديانات التوحيدية في البداية بالعدل والمساواة لتصلح من النظام الاجتماعي والسياسي القائم. إلا أن بمرور

الوقت بدأ الدين يفقد اتصاله بجوهره الأصلي ومنبعه ويتحول إلى أداة في يد السلطة نفسها. فبعد نجاح الثورة الروحية الاجتماعية يبدأ الاستقرار ويبدأ الطمع في تكريس السلطة والتمتع بالثروة والنفوذ. وستبرز في مواجهة روح الثورة التي بدأ بها الدين روح الاستقرار والانتفاع الواقعي بالنعم والأعطيات الإلهية التي تحققت باسم الدين[78].

ومع الوقت، ستتغول الدولة على الدين وتسيطر حتى على الخطاب الديني وعلمائه وتفسيراتهم لتبرر أداءها وأفعالها. وسوف يشهد وقت خلافة "عثمان بن عفان" هذا التوتر والصراع بين المثاليات الدينية التي أتى بها الدين الإسلامي وثورته، وبين الدولة الوليدة التي جعلت الناس ترى وتخبر لأول مرة معنى إمبراطورية قوية وفتوحات عديدة ومغانم وثروات هائلة مرتبطة بتلك الفتوحات. وسيكون "عثمان بن عفان" من ينبه الناس إلى آثار الثروة والفتوحات في كتابه الذي يتنبأ فيه بمصير الأمة الإسلامية وانجذابها إلى مباهج الدنيا، فيقول:

"أما بعد، فإنكم إنما بلغتم ما بلغتم بالاقتداء والاتباع، فلا تلفتنكم الدنيا عن أمركم، فإن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع بعد

78 - برهان غليون: نقد السياسة. الدولة والدين. ص65.

اجتماع ثلاث فيكم؛ تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن"[79].

ولم يكن حكام مصر استثناء عن قاعدة الحكام المستخدمين للدين. فقد حاولت الدولة دائمًا احتواء المؤسسات الدينية وخلق خطاب ديني رسمي يعضد من سلطة الدولة ويضمن هيمنتها. فنقرأ مثلًا للشيخ "عبد المتعال الصعيدي" في كتابه عن تاريخ الأزهر فقرة توضح كيف أن شيوخ الأزهر كانوا دائمي التودد والدعاء للولاة والحكام لإدراكهم أن السلطة هي التي بيدها تقوية الأزهر وإعلاء شأنه أو الحط من شأنه والتنكيل بشيوخه.

"فلما كانت سنة 1161 هـ عينت الدولة العثمانية التركية واليًا على مصر، هو "أحمد باشا" المعروف بـ"كور وزير"، وكان كما ذكر الشيخ "عبد الرحمن الجبرتي" من أرباب الفضائل، وله رغبة في العلوم الرياضية، وكان شيخ الأزهر في ذلك العهد هو الشيخ "عبد الله الشبراوي"، فلما وصل ذلك الوالي إلى القاهرة واستقر بالقلعة، ذهب إليه وفد من علماء الأزهر لتهنئته، وفيهم الشيخ "عبد الله الشبراوي" شيخ الأزهر، والشيخ "سالم النفراوي" والشيخ "سليمان المنصوري".

(...)

---

79 - طه حسين: الفتنة الكبرى. الجزء الأول. ص. 64.

وكان الشيخ "عبد الله الشبراوي" شيخ الأزهر يقوم بوظيفة الخطابة في جامع السراية بالقلعة، فيذهب إليها في كل يوم جمعة، ويدخل عند الباشا الوالي، فيحدثه نحو ساعة، وربما تغدَّى معه، ثم يخرج على المسجد، ويأتي إليه الباشا في خواصه، فيخطب فيهم، ويدعو للسلطان وللباشا، ثم يصلي بهم، فإذا انتهوا من الصلاة رجع الباشا إلى مجلسه، وذهب الشيخ "عبد الله الشبراوي" إلى داره"[80].

لم تكن الأفكار الإصلاحية أو الثورية في الدين هي الأصل في مناهج الدراسة في جامع الأزهر بقدر ما كان الاقتداء بالسلف والاهتمام بالأمور الشكلية هي الأساس. فنقرأ في كتاب "بناء دولة أو مصر محمد علي" تقريرًا كتبه السير "جون بورنج" نائب العموم البريطاني الذي أوفدته بريطانيا ليكتب دراسة عن مصر في عام 1837. وتضمن التقرير الذي كتبه معلومات مستفيضة عن مصر من حيث عدد السكان والتقسيم الإداري والزراعة والصناعة والتجارة والمدارس والمعاهد الدينية، إلخ. وفي وصفه للمعاهد الدينية في مصر قال:

"إن التعليم الذي يقوم به أساتذة الشريعة في المعاهد الدينية لتنشئة رجال الدين المسلمين قليلي الجدوى، بل إنه ليهبط في مستواه حتى يبلغ من التفاهة حدها الأقصى، فقلما يلقى درس في الأخلاق، أما

80- الشيخ عبد المتعال الصعيدي، تاريخ الإصلاح في الأزهر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 2011، ص 9 – 11.

الآيات القرآنية التي تحض على الفضائل فإن حظها من الذكر والتفسير أقل كثيرًا مما تحظى به آيات تتصل بالأمور الشكلية في الإسلام. فالمسائل التي يحتدم حولها الجدل، وتعد على أعظم جانب من الأهمية، حتى إن التوصل إلى حلها قد يضفي على العلماء شهرة واسعة، هي المسائل التي تبحث في مدى الفساد الذي يجعل الماء غير صالح للوضوء، وفي إعراب ما يتلى في الصلوات من آيات، وفي الحالات التي يجوز فيها تعديل أحكام الصيام، وفي الإشارات التي تصدر أثناء الصلاة وتكون أكثر قبولًا عند الله، وفي قداسة الجهات المختلفة بقياس بعضها إلى بعض، وما شكل ذلك من الموضوعات"[81].

كان الاهتمام إذن بالأمور الشكلية وتدريس ومناقشة الاختلاف فيها، أما ما هو جوهري في الدين فعلًا، ما هو خاص بالقيم الأخلاقية والسياسية، فلم تكن محل اهتمام، وما زالت هذه القيم مهملة حتى اليوم، أو وُظفت لصالح السلطة السياسية.

والواقع أن بعض الحكام قد ساندوا الإصلاح في الأزهر بالفعل، خاصة مع بدء محاولات "محمد علي" للنهضة الحديثة في مصر، إلا أن هذه المساندة كانت تنقطع فور إدراكهم لخطورة الأفكار الإصلاحية والثورية على الحكم نفسه إذا ما وجد مقاومة من علماء

81- بناء دولة مصر محمد علي. تأليف كل من: دكتور محمد فؤاد شكري – عبد المقصود العناني – سيد محمد خليل، دار الفكر العربي، القاهرة 1948. ص664

الأزهر أنفسهم. فعلماء الأزهر علماء دين قادرون على تعبئة الناس بسهولة باسم الدين. وكانت تربية "محمد علي" وأولاده تربية مدنية لا يستطيعون معها الرد على أهل الدين بالبراهين والحجج القاطعة. وهكذا ظلت علاقة الأزهر بالحكام علاقة تبادل مصالح، فمعظم الإصلاحات رهينة برضا الحاكم عنها. فإذا غضب الحاكم مثلًا على أحد شيوخ الأزهر المؤيدين للإصلاح، صعب عليه المضي في الإصلاح، فكان هذا هو الحال مع "محمد عبده" مثلًا عندما غضب عليه الخديو. ومع الشيخ "محمد مصطفى المراغي" عندما غضب عليه الملك فاروق"[82]. وفي نفس الوقت فإن الحاكم لا يستطيع فرض أفكار بعينها على علماء الأزهر الذين يقاوم بعضهم الأفكار الجديدة بشدة إذا وجدوها تنتقص من سلطتهم الدينية والروحية.

ولكن إحقاقًا للحق، فرغم عدم انخراط الأزهر في الحركات الإصلاحية الاجتماعية، فإنه كان له دور هام في محاربة الاحتلالين الفرنسي والإنجليزي، ربما لأن الثورة على الاحتلال لم تكن تهدد الحكام المحليين في ذلك الوقت، وربما لأن الاحتلال الأجنبي من شأنه تقويض سلطة الأزهر شيئًا فشيئًا، خاصة إذا أدخل نظامًا حداثيًا يناقض منظومة القيم التي ينشرها الأزهر بين الناس ويستمد منها سلطته.

82- راجع: الشيخ عبد المتعال الصعيدي. تاريخ الإصلاح في الأزهر. ص. 68 – 72. وص. 119.

ظل الأزهر في علاقة شد وجذب مع السلطة الحاكمة في مصر معتمدًا على شيخه، فإذا كان الشيخ من أنصار الإصلاح والرغبة في التجديد، ثار الأزهر على تبعيته للحاكم، وإذا لم يكن كذلك مشي في ركاب الحكام، وتحالف معهم. ورغم أن شيخ الأزهر كان يُعين بالإجماع من شيوخ هيئة كبار العلماء فإنه كان يتم تعيينه بأمر ملكي ومع الفترة الناصرية أصبح الرئيس هو الذي يملك صلاحية تعيين شيخ الأزهر ووكلائه. فرئيس الجمهورية هو الذي ينفرد بتعيين شيخ الأزهر من بين أعضاء مجمع البحوث الإسلامية، وذلك وفقًا للقانون 103 لعام 1961. وإذا لم يكن الشيخ المعين عضوًا بهيئة مجمع البحوث الإسلامية، أصبح بموجب تعيينه شيخًا للأزهر عضوًا فيها.

ومع ذلك فقد حدث يومًا في مصر، في إحدى اللحظات الاستثنائية تمامًا في التاريخ المصري، أن هتف المصريون يستجيرون بمؤسسة الأزهر لتقف معهم في مواجهة السلطة. وكان الهتاف الشهير "اعلى اعلى يا صوت الأزهر" أثناء جنازة أحد شيوخ الأزهر – الشيخ "عماد عفت" – الذي قُتل برصاصة لا يعرف أحد حتى الآن من أطلقها. كانت تلك اللحظة الاستثنائية في عام 2011 عندما كانت الثورة المصرية ما زالت تستكشف طريقها، والصراع حامي الوطيس بين التيار الإسلامي والتيار غير الإسلامي (الذي يلقبونه بالتيار المدني). في تلك اللحظة الفارقة كان الأزهر كمؤسسة دينية قد خرج – لبرهة وجيزة جدًا – عن تبعيته للدولة، واعتقد الناس أن تلك المؤسسة

الدينية التي ظلت إلى وقت طويل تابعة للحاكم في مصر، قد بدأت استقلالها الفعلي عن الحكم. هتاف الناس وراء الأزهر كان هتافًا من القلب، فقد استشعروا أن الأزهر لم يعد مؤسسة السلطة، بل مؤسسة حصلت على استقلالها وأصبحت تقف في صف الناس تدافع عن الحق وتنتصر له، بل أن بعضًا ممن كان يطلق عليهم التيار المدني في مصر من العلمانيين والليبراليين واليساريين والناصريين اعتقد وقتها أن مؤسسة الأزهر سوف تقف وراء المجتمع المدني وتدافع عنه أمام الهجمة الإسلامية المتطرفة.

وظهر شيخ الأزهر والمتحدث الرسمي باسمه الدكتور "محمود عزب"، رحمه الله، في العديد من برامج التوك شو مؤكدين سماحة الأزهر ووسطيته، وضرورة تدريس المذاهب الأربعة، إلخ. وكان يمكن للأزهر أن يلعب فعلًا دورًا هامًا في مراقبة السلطة ومحاربة الخطاب الديني التكفيري والمتطرف في حالة إذا امتلك مصداقية لدى الناس. ولن يكتسب الأزهر هذه المصداقية إلا إذا أصبح مستقلًا عن السلطة غير خاضع للدولة، بحيث لا يُعين شيخه من قبل الحاكم ولا من قبل اللجان التي شكلها الحاكم وشيخه. كان يمكن للأزهر وقتها أن يكون مؤسسة دينية من مؤسسات المجتمع المدني تضغط لتحقيق صالح الناس وحقوقها. وكان أمل الناس وإيمانهم وتفاؤلهم بدور الأزهر كبيرًا، إلا أن هذا الأمل عاد ليخبو مرة أخرى، إذ عاد الأزهر مرة أخرى إلى نفس مكانه في الدولة: مؤسسة دينية رسمية تتبع النظام

الحاكم. فقد أصدر المجلس الأعلى للقوات المسلحة مرسومًا بقانون 13 لسنة 2012 بتعديل "قانون تنظيم الأزهر". وفي هذا التعديل أصبح منصب شيخ الأزهر بالانتخاب من بين أعضاء هيئة كبار العلماء. إلا أن هذا القانون قد أبقى لشيخ الأزهر على سلطاته الواسعة التي بموجبها يعين هو رئيس هيئة كبار العلماء، ويعين أعضاءها أيضًا للمرة الأولى. ولا يتغير أعضاء هيئة كبار العلماء أبدًا. فقط عندما يخلو مقعد لوفاة أحد الأعضاء أو لإتيانه أمرًا يستوجب معه فصله من الهيئة، يرشح أعضاء الهيئة عضوًا جديدًا. وهذا يعني أن هيئة كبار العلماء التي تم تعيينها من شيخ الأزهر الذي تم تعيينه من قبل من رئيس الجمهورية هي التي ستتولى ترشيح شيخ الأزهر الجديد. وهذا يعني أن انتخاب شيخ الأزهر ما زال مقيدًا بسلطات شيخ الأزهر نفسه وسلطة الحكم، التي عينت شيخ الأزهر من قبل والذي عين بدوره أعضاء هيئة كبار العلماء.

في عام 2011 نادى المصريون باستقلال الأزهر، وكشفت دعوتهم تلك عن وعي شديد بخطورة خضوع المؤسسات الدينية للدولة. فهل كانت هذه المساندة تعني شيئًا آخر غير أن الناس – ومنهم العلمانيون والليبراليون كما ذكرت من قبل - يعتقدون وقتها كثيرًا في دور الدين ومؤسساته المستقلة في تصحيح علاقة الدولة بالدين، وفي قدرة الدين وعلمائه على التأثير في الحياة العامة في مصر؟

وبناءً على هذه الدعوات وهذا الضغط الشعبي أطلق شيخ الأزهر في يونيو 2011 وثيقة الأزهر. ونقلت وسائل الإعلام هذا الخبر بكثير من الاحتفال، ففي جريدة "اليوم السابع" في عددها الصادر 20 يونيو 2011 نقرأ:

"أعلن الدكتور "أحمد الطيب" شيخ الأزهر ونخبة من المثقفين صباح اليوم بيان الأزهر حول مستقبل مصر فيما سميت إعلاميًا "وثيقة الأزهر"، وأكد شيخ الأزهر أن الوثيقة ناقشها نخبة من المثقفين المصريين من مختلف الطوائف والمدارس الفكرية دارسين لمقتضيات اللحظات الفارقة في تاريخ مصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير".

وأوضح "الطيب" أن الوثيقة اهتمت ببلورة مستقبل مصر بالتزام "المنهج الوسطى السديد" للأزهر، وتوافق واضعوها على ضرورة تأسيس مسيرة الوطن على مبادئ كلية وقواعد شاملة تناقشها قوى المجتمع المصري.

وأضاف أن الجميع يعترف بدور الأزهر القيادي في بلورة الفكر الإسلامي الوسطى السديد، وأن المجتمعين يؤكدون أهميته "واعتباره المنارة الهادية التي يُستضاء بها، ويحتكم إليها في تحديد علاقة الدولة بالدين وبيان أسس السياسة الشرعية الصحيحة التي ينبغي انتهاجها؛ ارتكازًا على خبرته المتراكمة، التي تتمثل في البعد الفقهي في إحياء علوم

الدين وتجديدها، والبعد التاريخي لدور الأزهر المجيد في قيادة الحركة الوطنية نحو الحرية والاستقلال، وإحياء مختلف العلوم الطبيعية والآداب والفنون بتنوعاتها الخصبة، والبعد العملي في قيادة حركة المجتمع وتشكيل قادة الرأي في الحياة المصرية".

ومن ضمن المبادئ التي اتفق عليها "نخبة المثقفين من جميع التيارات والمدارس الفكرية" أن مصر دولة ديمقراطية دستورية حديثة تحترم الحريات الأساسية في الفكر والرأي، وتلتزم بالمواثيق الدولية، كما اتفقوا على ضرورة استقلال مؤسسة الأزهر و"اعتبار الأزهر الشريف هو الجهة المختصة التي يُرجع إليها في شؤون الإسلام وعلومه وتراثه واجتهاداته الفقهية والفكرية الحديثة، مع عدم مصادرة حق الجميع في إبداء الرأي متى تحققت فيه الشروط العلمية اللازمة، وبشرط الالتزام بآداب الحوار، واحترام ما توافق عليه علماء الأمة".

هذا يعني أن المثقفين من جميع المدارس الفكرية كانوا مدركين لأهمية الأزهر كمؤسسة دينية من وحي إدراكهم لأهمية الدين في حياة المصريين. وخوفًا من تغول الأفكار الوهابية على الحياة العامة في مصر – على حد قولهم - مع أولى ملامح ظهور الإسلام السياسي بقوة في المشهد السياسي، فقد أدركوا أن الحل هو استقلال الأزهر عن الدولة، وأن عليهم واجب مساندة هذا الاستقلال.

وتلقي هذه اللحظة التاريخية وما احتوته من ردود فعل للمتديِّنين والعلمانيين الضوء على إدراك المصريين – بجميع فئاتهم وأطيافهم وقتها - أن لحظة الحراك الثوري في 2011 قد استدعت بالفعل الدين كمكون هام من مكونات الثورة. كما أدركوا أن الدين قادر على تعبئة الناس وقادر على مساندتهم في نفس الوقت ضد تغوُّل السلطة على حرياتهم. فلن يستطيع أحد أن ينكر أن يوم "جمعة الغضب" كان هو اليوم المشهود في الثورة، وأن الدعوة لجمعة الغضب أتت من المساجد. ولما فهم الناس - على اختلاف أفكارهم واتجاهاتهم - مكانة الدين التي لم تتزحزح في المجتمع المصري أخيرًا، تصرفوا بوعي شديد وفهم عميق وقرروا بعث الأزهر من مواته وجموده وتبعيته ليصبح مستقلًا مدافعًا عن الحق في وجه السلطة – أيًا كانت هذه السلطة.

ونلاحظ هنا في تلك الفترة من عام 2011 وحتى 2013 تشابه التوقعات من مؤسسة الأزهر مع تلك التوقعات التي كانت لدى البولنديين من كنيستهم أثناء حراكهم الثوري في التسعينات. فقد ساندت الكنيسة البولندية مطالب الشعب البولندي في التحول للديمقراطية، وكانت تضغط من أجل مزيد من الحريات. وهذا يعني أنه حتى في الدول العلمانية يبرز الدين مرة أخرى ويعود للمشهد بقوة في الأوقات التي تعجز فيها العقائد والأيديولوجيات العلمانية عن الحفاظ على حقوق الناس وتحقيق العدل والحرية، فالدين قادر على

إعادة القيم المطلقة الخاصة بالتحرر والمساواة مرة أخرى إلى الأذهان وتوحيد الناس حولها. وعندما يعود الدين إلى المشهد في هذه اللحظة الثورية، فإنه لا يعود بشكله التقليدي ولا المجرد، ولكنه يعود بقيمه الأصلية التي آمن الناس بسببها بهذا الدين في الأزمان البعيدة، إنه يعود حاملًا وعدًا بالحق والرحمة والتحرر. وهي قيم لا تقتصر على الدين وحده، ولكنها تسكن أي ثورة ولا تضعف ولا تخفت بمرور الوقت وتظل قادرة على جذب الناس ليلتفوا حولها[83].

كانت الكنيسة في أوروبا الغربية قد قبلت الفصل بين المجال السياسي والمجال الديني خوفًا على سلطتها الأخلاقية عندما بدأ الناس يثورون عليها بوصفها مؤسسة سياسية وجزءًا أصيلًا من النظام الذي يمارس الظلم. هنا اضطرت الكنيسة إلى القبول بحرية الاعتقاد كأساس هام لحقوق الإنسان. إلا أن وجود الكنيسة في بعض الدول في الجبهة المعارضة للسلطة - كما حدث في بولندا مثلًا - ساعدها على أن تقوم بدور هام أثناء الحراك الثوري من أجل الديمقراطية. ففي أثناء النضال ضد الحكم الشيوعي في بولندا، بدأت الكنيسة البولندية في الضغط على الحزب الحاكم من أجل الحصول على مزيد من الحريات والحفاظ على حقوق الإنسان الأساسية. وهنا تحوَّلت

83- Casanova, José (2011-08-29). Public Religions in the Modern World (Conference Report). ; University of Chicago Press. Kindle Edition .

المؤسسة الدينية عن تحالفها التقليدي مع السلطة، لتضع الناس والمجتمع واحتياجاتهم في أولوياتها"[84].

كانت الكنيسة البولندية وقت الحكم الشيوعي غير خاضعة للدولة ولا للحزب الشيوعي الحاكم بالطبع. أي إنها كانت تعتبر بذلك مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدني، ولهذا فقد كان من الطبيعي والمنطقي أن يكون لها دور في الحراك الشعبي آنذاك.

ولكن لا بد لي من الاعتراف بأنه بمجرد هدوء الحراك الثوري في بولندا وبمجرد تحول المجتمع إلى الديمقراطية، بدأ النظام الحاكم الجديد في البحث عن إمكانية التحالف مع الكنيسة. وبالفعل استطاع النظام "الديمقراطي الجديد" الاستفادة من الكنيسة من أجل إقناع الناس بقبول فرض الضرائب العالية.

تحدث "برهان غليون" في كتابه "الدين والدولة" عن قدرة الديانات التوحيدية على الوقوف في وجه ظلم الدولة. فقد كانت الرسالات التوحيدية ثورة في الوعي البشري ليتحرر الناس من الخوف من الملوك والسادة. إلا أنه مع الوقت تطورت من داخل الديانات التوحيدية نفسها مؤسسات دينية تحولت شيئًا فشيئًا عن روح

84- Casanova, José (2011-08-29). Public Religions in the Modern World (Conference Report). ;University of Chicago Press. Kindle Edition.

التمرد والثورة ونصرة الضعيف لتصبح نظام حكم ومؤسسة تقهر وتتحكم هي أيضًا. وبظهور المؤسسات فقدت الديانات التوحيدية الكثير من روحها الثورية المتمردة بعد أن دخلت في كيان وهياكل الدول وحكامها وسلاطينها، وانتهت بأن تحولت هي نفسها إلى أداة قهر واستعباد، حتى إنه قد أصبح لها – في حالة الكنيسة الأوروبية – السلطة العليا على السلطان[85].

ويتفق كل من "برهان غليون" وعالم الأديان والمؤرخ الألماني "يان أسمان" على أن الدين يتوقف عن كونه ثورة سياسية واجتماعية عندما يتخلى عن نقده للدولة ويتحول إلى أدوات لشرعنة الدولة وسلطانها[86]. وهنا – وعندما يتحول الدين الذي كان محركًا للثورة على الظلم – إلى أداة لتبرير الظلم، يصبح اختفاؤه من المجال العام ضرورة، ليتحول إلى دين شخصي فردي لا يُفرض باسمه قهر أو ظلم. ويتفق الاثنان أن هذا الدين الفردي هو الأصل في المنظومة الدينية التوحيدية التي جعلت الإنسان مسؤولًا مسؤولية أخلاقية مباشرة عن أعماله يُحاسب عليها وحده.

85- راجع لمزيد من التفاصيل: برهان غليون. نقد السياسة. الدولة والدين. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة. الدار البيضاء. المغرب. 2004. من صفحة 27 إلى صفحة 64.

86- Jan Asmann: Die Mosaische Unterscheidung. Carl Hanser Verlag. München – Wien 2003.

ولهذا نقرأ ونسمع ونشاهد الكثير من النقاشات والدعاوى التي تطالب بأن يتراجع الدين عن المجال العام ويتحول إلى دين شخصي لا دخل له بقوانين الدولة ولا باقتصادها ولا بسياستها. فتحاكم قوانين الدولة الناس وتحاسبهم، وتصبح القواعد السياسية والنظريات التي ابتدعها الناس أساس أنظمة الحكم والاقتصاد.

يتراجع الدين عن المجال العام في حالة تحقق شروط العدالة والحرية، أو على الأقل في حالة تحقق حد مقبول منها. ولكنه يعود بقوة إلى المجال العام في أية لحظة تعجز فيها المجتمعات - سواء كانت علمانية أم غير علمانية - عن تحقيق العدل وضمان الحريات. وهنا لا يعود الدين إلى المجال العام بقرار من المؤسسات الدينية، ولكنه يعود نزولًا على رغبة الناس أنفسهم، ويتراجع أيضًا نزولًا على رغبة الناس أنفسهم.

ولهذا أتساءل إذا كانت المجتمعات الحديثة قد استطاعت بالفعل القطيعة مع الدين؟ في الفصول السابقة ناقشت فكرة أن الاتجاه نحو الروحانيات بدأ يعود ليفرض نفسه مرة أخرى على المشهد في المجتمعات الحديثة وغير الحديثة أيضًا. إعادة الروحانية العالم هو في رأيي رد فعل على تطورات سلبية داخل المجتمعات الحديثة. فمن داخل الحداثة تطورت المادية وتطور نمط الاستهلاك الذي يستعبد الإنسان بدلًا عن استعباد الحكام له، كما أن التوسع في التصنيع

والإنتاج قد بات يشكل خطرًا على الطبيعة. أي إن هذه اللحظة من التطور في المجتمعات الحديثة قد كشفت عجز الحداثة عن توفير ما كانت تعد الناس به، الحرية والرخاء والوعد بحياة أفضل.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه دائمًا هو هل هناك ما يضمن أن يظل الدين بمنأى عن استغلال الحكام له أم سنظل ندور في هذه الدائرة المفرغة: يساعد الدين على الثورة ضد الظلم والاستبداد، ثم يعود ليتحول إلى أداة في يد الاستبداد، ثم تعود التيارات الدينية الثورية في الظهور مرة أخرى، وهلم جرًّا؟

قد تكون هذه المعضلة غير قابلة للحل فعلًا، وقد يكون الجهاد الدائم أو الثورة الدائمة من أجل رفع الظلم عن البشر هو قدر البشرية. فعلى مدار التاريخ لاحظنا كيف أن الثورات تنتج دائمًا ثورتها المضادة بالضرورة. فحين تتحقق شعارات الثورة في الواقع، تهدأ الثورة وتستكين ويبدأ الموت يتسرب إليها. ونفس القاعدة تنطبق على الدين في أصله الثوري. "إن كلًّا من الدين والثورة يولدان في مخاض من الألم والمعاناة ويحتضران في الرخاء والرفاهية والترف. حياة الدين والثورة تدوم بدوام النضال والجهاد، حتى إذا تحققا، يبدأ الموت يتسرب إليهما. ففي مرحلة التحقق في الواقع العملي ينتجان مؤسسات وأبنية،

وهذه المؤسسات نفسها هي التي تقضي عليهما في نهاية الأمر. فالمؤسسات الرسمية لا هي ثورية ولا هي دينية"[87].

سوف يظل النقاش حول فصل الدين عن الدولة أو ضرورة إرساء أسس الدولة العلمانية متصدرًا للمشهد الثقافي والسياسي في مصر. وسوف ينقسم الناس حول العلمانية وإيجابياتها وسلبياتها وحول الحكم الإسلامي وفضائله وأضراره. ولكنَّ قليلين من سيستطيع الإفلات من التفكير الأحادي المنحاز لهذا الخيار أو الآخر. قليلون من سيكون لديهم القدرة للاعتراف بمساوئ وإيجابيات النموذجين على مدار تاريخهما: الإسلامي والعلماني. وقليلون من سيلتفت إلى أهم شرطين من شروط التطور: شرط الحرية حيث الأفكار تتداول دون وصاية ودون خوف، وشرط العدل حيث تتوفر للإنسان حاجاته الأساسية وتتوفر فرص عادلة متكافئة للجميع دون تمييز.

87- علي عزت بيجوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب. ص. 115.

الفصل السابع

الأرض كروية تدور حول نفسها

الدين والمجال العام

شاهدت منذ فترة الداعية الإسلامي الدكتور "طارق سويدان" يتحدث عن شجاعة عالم الفلك "جاليليو جاليلاي" في مواجهة الكنيسة. كان الداعية الإسلامي ينتقد تسلط الكنيسة وبطشها بعالم الفلك الذي أثبت بحقائق لا يمكن نفيها أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأن النظام الشمسي كله يدور حول الشمس، وهو عكس ما كانت تقوله الكنيسة إن الأجرام السماوية ثابتة وإن الأرض مسطحة.

وفي مسرحية "السكرتير الفني" لـ"فؤاد المهندس" نرى المدرس يؤكد هذه الحقيقة العلمية، بينما لا يفهمها والد التلميذ – الرجل البسيط الذي لم يتلق علمًا. "يعني دكانتي تبقى الصبح في باب الشعرية وأدور عليها المغرب ألاقيها في روض الفرج؟".

هذا هو تساؤل البسطاء الذين لم يتلقوا تعليمًا. ولكن الكنيسة كانت ترفض أيضًا فكرة أن الأرض كروية ليس لأنها لا تستطيع أن تتخيل حركة الدوران مثل البسطاء، ولكن لأن ما أثبته العلم كان ضد ما كانت الكنيسة تقول به كمؤسسة دينية متداخلة وقتها في كل مجالات الحياة وتبدي الآراء فيها.

نحن نتحدث عن الكنيسة في القرن السابع عشر، أي عندما كانت الكنيسة السلطة الأولى والوحيدة التي تتدخل في كل شيء، حتى في العلم. ولم يكن "جاليليو" ضد الدين المسيحي، ولم تكن نظرياته تحض على الكفر. ولكننا نفهم غضب الكنيسة ومحاكمتها له لأنه كان يضع سلطة

الكنيسة موضع تساؤل وشك، فهو يثبت أن تفسير الكنيسة ليس صوابًا. اعتبرت الكنيسة أن أي خروج على ما تبنته هي كمؤسسة ذات سلطة على الناس خروج على الدين وانشقاق يستحق العقاب.

قصة "جاليليو" مع الكنيسة وصراعه معها كانت انعكاسًا للصراع الذي دار في هذا الوقت للتخلص من سيطرة الكنيسة كمؤسسة دينية تملك جميع السلطات - السياسية والروحية والفكرية. فرضت الكنيسة نظريات في الفلك أثبت العلم بعد ذلك خطأها. وكان ذلك أول خبطة معول في هدم السيطرة الكنسية على كل مجالات الحياة التي استأثرت بها الكنيسة منذ أن أعلن الإمبراطور "قسطنطين" المسيحية دينًا رسميًّا للإمبراطورية الرومانية. فمع إعلان "قسطنطين" بدأ الارتباط المحكم بين السياسة والحكم من جهة وبين الدين من جهة أخرى. وقد بلغ هذا الارتباط بين الدين والسياسة قمة في الظلم في القرون الوسطى في أوروبا. فتحولت الكنيسة إلى سلطة سياسية وروحية تفتش في ضمائر الناس وتحاول جمعهم تحت عقيدة سياسية ودينية واحدة، وبدأت الكنيسة الغربية ممارسة التحريم والإدانة والتكفير ومحاكم التفتيش. وتعرض الأوروبيون في ذلك الوقت لمحن دينية عديدة بأشكال مختلفة. ومن هنا ارتبطت العصور الوسطى في أوروبا بكل ما نعرفه من صراعات دينية واضطهادات واتهامات بالسحر والشعوذة للعوام والعلماء على حد سواء. وسكن التناقض محتوى ومفهوم الدين بسبب ممارسات

الكنيسة. فإذا كان الدين هو الخلاص الروحي للإنسان ووسيلته لمناهضة الظلم والقهر، فإن الكنيسة كمؤسسة دينية تولت هي بنفسها التسلط وإخضاع الناس لسطوة النخب الحاكمة. ولهذا فقد بعض الناس ثقتهم بالكنيسة وفقد الكثيرون الثقة بالدين نفسه.

أخذت الثورة ضد الكنيسة تتشكل وتقوى، وكانت بدايتها من داخل الكنيسة نفسها في شكل حركة إصلاحية هي البروتستانتية التي بدأت تشكك في سلطة البابا وتؤكد أن الغفران هبة إلهية لا يملك قساوسة الكنيسة منحها أو حجبها عن الناس. كما أنه لا وجود لوساطة بين الإنسان وربه، وأن الدين هو شعور فردي يخص الفرد ولا يخضع لتقييم ولا لتفتيش الكنيسة.

وفي نفس وقت محاكمة "جاليليو" كانت الثورة الصناعية قد بدأت تخطو خطوات واسعة نحو تحقيق التقدم الصناعي، وكانت العلوم الطبيعية تتقدم وتزدهر معتمدة على حقائق مادية لا تقبل الشك. ثم بلغت الثورة الصناعية في أوروبا أوجها في القرن التاسع عشر. وبدأت التطورات التي فرضتها الثورة الصناعية والطفرة التي شهدتها العلوم تفرض تفسيرها المنطقي "العقلاني" للعالم وتخضعه للبحوث التجريبية والتجارب والمعادلات الرياضية والكيميائية وقوانين الفيزياء. وقد أدت هذه التفسيرات العقلانية إلى زعزعة سلطة الكنيسة في تفسير العالم تفسيرًا غيبيًا لا يعتمد الحقائق العلمية. وهكذا أصبح

للعلم مجاله الذي لا تستطيع الكنيسة التدخل فيه، لأنها لا تملك النظريات التي يمكن أن تنافس النظريات العلمية الحديثة.

وعلى المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي كانت تلك الفترة – فترة القرن السادس عشر والسابع عشر – هي الوقت الذي شهد أفكار التحرر والرغبة في تغيير شكل السلطة المطلق الذي دام لقرون عديدة تعاون فيها الحكام مع رجال الدين من أجل إبقاء الرعية خاضعين للسلطتين. وشهدت تلك الفترة صعود البرجوازية الغربية ورغبتها في أن تحل – اقتصاديًّا وسياسيًّا – محل طبقة الإقطاع القديمة التي كانت متحالفة مع الكنيسة. وبدأ التوجه نحو تحرير رأس المال وحركته. ومع التصنيع وكثافة الإنتاج ظهر الاحتياج للأسواق الحرة وتطورت قوانين العرض والطلب. وظهر واقع سياسي مختلف عن واقع الإقطاعيات والاعتماد الكلي على الزراعة والمنتجات الزراعية التي كان يتحكم فيها الإقطاع. وهكذا بدأت الدولة المركزية تفقد سيطرتها شيئًا فشيئًا على حركة رأس المال. ومع تراجع الدولة المركزية تراجعت طبقة الإقطاعيين إلى الخلفية. فأفكار الاقتصاد الحر وآلياته دعت إلى ضرورة التحرر من السلطة المطلقة للكنيسة والحاكم معًا.

وبدأت خطوات فصل الكنيسة عن المجال العام، أي عن مجالات السياسة والقانون والاقتصاد والعلوم. وفي النهاية فرضت الدولة الحديثة نفسها. وأعلنت عن قيمها المختلفة عما سبق، فأكدت تداول

السلطة، وأعلت من قيم المواطنة والمساواة أمام القانون، ونشرت قيم الحرية واحترام العلم، وشجعت على الاقتصاد الحر الذي أصبح ملازمًا للدولة الحديثة.

كان لمحاكمة "جاليليو" الفضل في أنها كشفت للناس أن الكنيسة يمكن أن تخطئ إذا تعاملت مع مجالات الدولة الحديثة من علوم وتقنيات وطرق إدارة واقتصاد وسياسة من منطلق روحي وغيبي. وتمت إعادة الاعتبار إلى "جاليليو" ونظرياته. ففي عام 1741 صدر تصريح من البابا "بنديكت الرابع عشر" بطباعة كل كتب "جاليليو"، بما يعني التراجع عن موقف الكنيسة الرافض لنظريات "جاليليو". وفي عام 1822 في عهد البابا "بيوس السابع"، صدر تصريح بطباعة كتاب عن النظام الشمسي أثبت أن الشمس هي المركز وليست الأرض وأن حركة الأجرام السماوية تدور كلها حولها، أي تأكيد آخر لصحة نظريات "جاليليو" وخطأ موقف الكنيسة آنذاك.

إذن، بدأت سلطة الدين كجامع أو كرابط لمجتمع بأكمل تتآكل، فلم تعد الدولة تحتاجه من أجل فرض منظومة قيم تشرح بموجبها كيفية التعايش وتفسر عن طريقها للناس حقوقهم وواجباتهم من منظور غيبي إلهي. تراجع الدين عن أن يصبح الرابط الأساسي للجماعة أو معيار الانتماء لمجتمع بعينه. فما يجمع الناس الآن هي الدساتير التي اتفقوا عليها وما تحويه وتؤكد عليه من حقوق

وواجبات، والقوانين الوضعية هي التي تنظم علاقات الناس بعضها ببعض. واستطاعت الدولة الحديثة أن تفصل بين المجالات المختلفة. فالاقتصاد له مجاله وله قوانينه، والعلوم لها فرضياتها التي تحتاج إلى إثباتات مادية، والتعليم له آلياته الخاصة، والسياسة لها نظرياتها، وكل من هذه المجالات لا تحتاج إلى سلطة الكنيسة من أجل تطوير قوانينها الداخلية ولا تقنين علاقتها بالبشر، بل إن هذه المجالات تطور قوانينها التي تسيِّرها دون الحاجة إلى شرح ديني أو غيبي يفسرها.

وتطورت العلوم بحرية وبسرعة، فوجد الإنسان نفسه أمام عدة تفاسير مختلفة للعالم ليست كلها بالضرورة دينية. فقد ظهرت نظريات علمية تشرح حركة الكواكب ونظريات أخرى تخص تطور الإنسان، وقرأ الناس شروحًا عديدة تفسر الظواهر الاقتصادية والاجتماعية أيضًا. وهكذا أصبح الإنسان الفرد أمام وجهات نظر عدة، لا تتحكم فيها الكنيسة، وأصبح له الحق في أن يختار ما يقنعه وينحاز له. وأصبح من حقه أن يؤمن أو لا يؤمن. فلم تعد الكنيسة تشكل سلطة روحية تعاقب من لا يلتزم بشعائرها ولا تفسيراتها وقيمها. وبسبب قوانين الحريات الشخصية، ومن بينها حرية الاعتقاد، لم يعد الفرد الملحد يتعرض لاضطهاد من المجتمع أو مؤسساته. تحول المعتقد الديني إلى حرية شخصية محمية بمواثيق حقوق الإنسان. وأصبح من حق الناس جميعًا – مؤمنين وغير مؤمنين – أن ينتموا لنفس المجتمع الخاضع لإدارة الحكومات

المحايدة دينيًّا. لم يعد المجتمع قاصرًا على مواطنين من نفس الديانة، فالانتماء لم يعد للمؤسسة الدينية، وإنما للدولة القومية. نُزعت القداسة عن السياسة وشؤون الحكم وأصبح بإمكان الشعب توجيه النقد القاسي للحكام ومحاسبتهم إذا أخفقوا في إدارة البلاد. واستقرار الإيمان في موقعه في القلب يخضع لأحكام الرب المطلع وحده على ما لا يطلع عليه غيره.

ولكن رغم ذلك الفصل بين الدين والدولة في الدول العلمانية فإن التساؤل ما زال قائمًا عن صحة النظرية القائلة باختفاء الدين من المجال العام. هل اختفى الدين فعلًا من المجال العام؟ هل لم يعد للدين أي دور في المجتمعات الحديثة، ولم يعد له تأثير على القرارات السياسية والاجتماعية والعلمية حتى؟ هل تخلص العالم من الدين بناء على أفكار وافتراضات العديد من الفلاسفة الذين رأوا أن الدين ليس إلا محطة في تاريخ تطور البشرية تم تجاوزها بالفعل، كما قال "فويرباخ"، الفيلسوف الألماني؟

يرى بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع مثل "ماكس فيبر" في العلمانية التطور الحتمي للمجتمعات الغربية مع تنامي سيطرة التفكير العلمي على مناحي الحياة. وبالتالي سوف يختفي الدين أو يبهت دوره في المجتمعات الحديثة مع تطور المجتمعات، من وجهة نظره. ولكن يرى البعض الآخر مثل "إميل دوركهايم"، أن الدين لم

ولن يختفي تمامًا من المجتمعات لأن الدين له وظيفة التماسك الاجتماعي لجماعة معينة من البشر. وترى مجموعة ثالثة مثل "توماس لوكمان" أن الدين لن يختفي مع الوقت، ولكن ستختفي سلطة مؤسساته التي ستتراجع ولن تكون لها سلطة على المجتمع ولا على قوانينه ولا على سياساته، وأن كل تلك المجالات سوف تتحلى بالاستقلالية ولن تستمد أساسها ولا قوانينها من الدين، ولكن سوف يظل الدين موجودًا داخل فكر الأفراد وأرواحهم.

وسرعان ما سرت عدوى الحداثة والتطلع إليها وإلى علمانيتها إلى المجتمعات الأخرى، خاصة تلك التي تعرفت على الحداثة الغربية عن طريق التعليم في المدارس والإرساليات الأجنبية أو البعثات أو عن طريق اللقاء المباشر مع ممثلين عن الدول الحديثة أثناء فترات الاستعمار. أشاد بعض من أعضاء النخب المصرية بالحداثة وأكدوا ضرورة اقتفاء خطواتها بلا قيد أو شرط. فوجدنا مثلًا بعض المنتمين إلى النخبة الثقافية المصرية تشيد بالنتائج الإيجابية للحملة الفرنسية على مصر رغم كونها حملة عسكرية استعمارية، لأن هذه الحملة كانت بداية تعرف مصر على الحداثة الغربية.

أذكر أنه في بداية الألفية قامت فرنسا بمحاولة لإقناع مصر بالاحتفال بمرور مائتي عام على الحملة الفرنسية، ولكن بسبب ردود الفعل الساخطة آنذاك في الجرائد ووسائل الإعلام، تراجعت فرنسا عن

الاحتفال. إلا أن هذا السخط الشعبي لم يمنع فرنسا من قبل من المشاركة في إنتاج فيلم "وداعًا بونابرت" لـ"يوسف شاهين" (إنتاج عام 1986) والذي يصور فيه الحملة بجانبيها: السلبي وهو الاستعمار، والإيجابي وهو التعرف على العلم والحداثة والتاريخ المصري على يد علماء الحملة. والمدهش أنه على عكس الاحتلال الإنجليزي يتم التأكيد بشكل دائم على النتائج الإيجابية للحملة الفرنسية على مصر. فنجد مثلًا على موقع "ذاكرة مصر المعاصرة" التابع لمكتبة الإسكندرية، توصيفًا للحملة الفرنسية على مصر بأنها "ساعدت على إثارة الوعي القومي لدى المصريين ولفت انتباههم إلى وحدة أهداف المحتلين على اختلاف مشاربهم ألا وهو امتصاص خيرات البلاد. كما عرف المصريون بعض الأنظمة الإدارية عن الفرنسيين، ومن بينها سجلات المواليد والوفيات، وكذلك نظام المحاكمات الفرنسي، الذي برز جليًا في قضية "سليمان الحلبي".

ويذكر الموقع أن الحملة الفرنسية على مصر قد رافقها مجموعة من العلماء – في شتى مجالات العلم – أكثر من 150 عالمًا وأكثر من 2000 متخصص من خيرة الفنانين والرسامين والتقنيين الذين رافقوا القائد الفرنسي "نابليون بونابرت" في مصر خلال الأعوام 1798 -1801، وكانوا من مختلف التخصصات، كيميائيين وأطباء وفلكيين، إلى آخره، وكانت نتيجة مجهوداتهم الكتاب الشهير كتاب "وصف مصر".

في برنامج "الاتجاه المعاكس" الذي يقدم على قناة الجزيرة قدم المذيع "فيصل القاسم" برنامجًا عن الحملة الفرنسية على مصر في مايو 2005 (تم تفريغ البرنامج بعد ذلك في مقالة على موقع الجزيرة). استضاف "فيصل القاسم" في هذا البرنامج أساتذة تاريخ وحضارة هم "عبد المنعم تليمة"، و"ليلى عنان"، و"يونان لبيب رزق".

واختلف المتحدثون حول نتائج الحملة الفرنسية الإيجابية، في حين عبرت "ليلى عنان" عن أن الحملة الفرنسية كانت حملة عسكرية استعمارية في المقام الأول قُتل فيها آلاف المصريين، أكد "عبد المنعم تليمة" أن الأثر الحضاري لفرنسا على مصر ونهضة مصر كان كبيرًا، وأن الحملة الفرنسية كانت بداية انطلاق مصر إلى العصر الحديث، وأن فرنسا كانت هي البلد الذي شكل معالم النهضة الثقافية في مصر، فقد تخرج فيها فلاسفة وعلماء وفنانون. يبدو إذن أن النخب تستطيع التعامل مع الاستعمار وسلبياته وتتغاضى عن مقتل الآلاف من المصريين في سبيل أن تتحول مصر إلى بلد حديث. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه طبعًا هو إلى أي مدى استطاع هذا اللقاء التاريخي بين فرنسا الحديثة ومصر أن يجعل المجتمع المصري حديثًا، أو حتى يجعله يخطو أولى خطواته على طريق الحداثة فعلًا؟ فمنذ هذا اللقاء منذ أكثر من مئتي عام ونحن نحاول أن نصنع حداثتنا ولا ننجح، كل ما ننتجه هي حداثة مشوهة، منقوصة ومستهلكة فقط لمنتجات المجتمعات الحديثة.

ولهذا قلنا أن نتساءل عن تنبؤات النخبة الثقافية المصرية التي تمضي على خطى الحداثة الأوروبية بخصوص العلمانية كتطور حتمي للمجتمع الحديث. فهل تحولت مصر إلى بلد علماني أسوة بفرنسا العلمانية وبعد أكثر من مئتي عام من "التعرف على الحداثة" مع الحملة الفرنسية؟ وهل هناك بوادر تشير إلى هذا التحول؟ وهل تراجع موقع الدين في مصر بسبب هذا التحول؟ ولعل السؤال الأكثر إلحاحًا هو: هل تراجع الدين في المجتمعات العلمانية في الأصل؟

في رأيي أن الدين لم يتراجع في مجتمعنا ولا حتى في المجتمعات الحديثة الغربية، لكنه تعرض لتحول متعدد الأوجه. لم يعد أحد يتحدث اليوم عن "انقراض" الدين أو موته وانتهائه. المجتمعات الحديثة نفسها بدأت تحوي جماعات متديِّنة أو مجموعات سكانية ما زالت تنظر وتفسر الحياة من منظور ديني، ولا أعني بهذه المجموعات المهاجرين من المسلمين فقط، بل هناك الكثير من التاميل والهندوس والسيخ والبوذيين إلى جانب الكثير من المهاجرين من الأفريكان الذين يدينون بديانات محلية. كل هؤلاء أصبحوا جزءًا من نسيج المجتمع الغربي وكما تأثروا به فالمجتمع وسكانه تأثروا بدورهم بهم أيضًا. لم تعد العلمانية متطرفة في تطبيقاتها، لم تعد "علمانية شاملة" بل إنها لم تتخط في كثير من البلاد مرحلة "العلمانية الجزئية" بتعبير "عبد الوهاب المسيري". وتعكس بعض الأفلام الأمريكية التي أنتجت منذ بداية الألفية الثانية هذا التوجه إلى

الروحانيات أشهرها على سبيل المثال لا الحصر "آلام السيد المسيح" (The Passion of the Christ) من إخراج "ميل جيبسون" وتمثيله وإنتاج عام 2004 والذي يعتبر من أكثر الأفلام الأمريكية التي حققت عوائد ضخمة. كما تناول فيلم "علامات"(Signs) - إنتاج عام 2002، ومن إخراج "م. نايت شامايلان"، وتمثيل "ميل جيبسون" أيضًا - العودة إلى الروحانيات متناولًا قصة قس فقد إيمانه بعد وفاة زوجته، ولكنه يعود ليؤمن مرة أخرى بعد حوادث غير مفهومة تعرضت لها عائلته. ثم فيلم "طعام – صلاة – حب" (Eat Pray Love) إنتاج عام 2010 من إخراج ريان ميرفي وتمثيل "جوليا روبرتس" الذي يصور حياة امرأة تبحث عن السلام الداخلي وتجده في الطعام والصلاة والحب. وتذهب بها رحلتها إلى الهند وإندونيسيا، حيث تتعرف على الديانات الروحانية التي تجعلها تصل إلى سلام مع نفسها لم تعرفه من قبل.

ولعل الجدل والنقاش الذي أثير بسبب قانون حظر ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية يؤكد أن هناك أكثر من شكل للعلمانية، وأن فصل الدين عن المجال العام ليس له شروط واحدة واجبة التنفيذ في كل البلاد الغربية الحديثة.

ففي عام 2004 تم تطبيق القانون الذي صدق عليه الرئيس الفرنسي آنذاك "جاك شيراك" بخصوص منع ارتداء أي رموز دينية

في الأماكن العامة. وقد صدر القانون لينظم تطبيق مبادئ الفصل بين الكنيسة والدولة، وبموجب هذا القانون فإنه يُحظر ارتداء أي رموز دينية – من بينها الصليب أيضًا – في المدارس.

وهكذا تم منع ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، في حين أن المدارس في ألمانيا – وهي بلد علماني أيضًا - لها موقف مختلف. ففي بعض الولايات الألمانية لا تُمنع الطالبات من ارتداء الحجاب، ولكن لا يحق للمدرسات في المدارس ارتداؤه. أما في إنجلترا فلا يُحرم على الطالبات ولا على المدرسات ارتداء الحجاب.

وهذا التذبذب في مواقف دول مختلفة – توصف كلها بأنها ديمقراطية علمانية – من مظهر ديني إلا هو الحجاب، يوضح أن مفهوم العلمانية نفسه وفصل الدين عن المجال العام ليس دقيقًا تمامًا، أو ليس متفقًا عليه تمامًا، فهناك تفسيرات مختلفة له.

فمن ناحية فإن المشرِّع الفرنسي طبق معيارًا هامًّا من معايير العلمانية وهو فصل الدين عن المجال العام الذي يجب أن يبقى محايدًا ولا يحوي أي رموز دينية. والمدارس – بوصفها من المجال العام – لا يحق لمرتاديها التعبير عن إنحيازاتهم الدينية التي سوف تظهر بالتالي في ارتداء الحجاب.

أما في ألمانيا فقد رأى المشرع هنا أن هذا المنع لا يجوز على الطالبات، ولكن على المعلمات لأنهن من يقمن بالتدريس في مدارس عامة أي أنهن جزء من المجال العام، في حين أن الطالبات لسن كذلك.

وفي إنجلترا طبق المشرع معيارًا آخر للعلمانية وهو الذي ينص على حرية الاعتقاد وحمايته.

ومع تزايد النقاش حول منع الحجاب في المدارس اتضح أن الفرنسيين لا يعتقدون أن ارتداء الحجاب هو نوع من التقوى أو التدين، ولكنهم يرون فيه تعبيرًا عن مشاعر العداء يكنها المسلمون المهاجرون تجاه الجمهورية الفرنسية و"علمانيتها"[88].

ومنذ ذلك الحين والنقاش الحامي دائر بين مؤيد ومعارض لهذا القانون. المؤيدون للقانون يبررون موقفهم بأن هناك الكثيرات من البنات المسلمات اللاتي يتم إرغامهن على ارتداء الحجاب ضد رغبتهن. وآخرون أكثر صراحة يعلنون تخوفهم من سيطرة الدين على المجال العام في فرنسا المشهورة بعلمانيتها الصارمة.

---

88 -Butler, Judith; West, Cornel; Habermas, Jurgen; Van Antwerpen, Jonathan; Taylor, Charles; Mendieta, Eduardo. The Power of Religion in the Public Sphere (A Columbia / SSRC Book) (p. 42) Perseus Books Group. Kindle Edition.

وبهذا الشكل تحولت العلمانية إلى مانع يحول دون حرية الاعتقاد وحمايته مما يتناقض مع معيار هام للمجتمعات الديمقراطية العلمانية. فإذا كانت الدولة تمنع المواطنين المكفول لهم حرية الاعتقاد من ممارسة شعائرهم وارتداء ما يتماشى مع قناعتهم، فهي بذلك تناقض أساسًا من أساس العلمانية والديمقراطية، وفي نفس الوقت فإن ارتداء الحجاب في المدارس يعني عدم تراجع الدين من المجال العام في نظر الفرنسيين. وهكذا كان على الفلاسفة وعلماء الاجتماع السياسي الانتباه للتناقض الساكن داخل ممارسة العلمانية وإعادة مناقشة أسسها مرة أخرى دون تحيز أوتحجر ودون ترديد لنفس المقولات الجامدة مثل "العلمانية هي فصل الدين عن الدولة" وذلك في محاولة أخيرة لإنقاذ العلمانية من التحول إلى حجر على حرية الاعتقاد وممارسة التمييز ضد المواطنين المتديِّنين.

يؤكد "شارلز تايلور" وهو الفيلسوف الأمريكي المعني بمسائل العلمانية أن العلمانية ليست هي الهدف في حد ذاته، ولكن القيم الأساسية لمجتمع ديمقراطي هي ما يجب التأكيد عليه. وتعود هذه القيم إلى قيم الثورة الفرنسية نفسها: الحرية – المساواة – الإخاء. والعلمانية صحيحة طالما تضمن تحقق هذه القيم، وعندما لا تعود تضمنها فلا بد أن هناك خطأ ما في رأيه.

يخبرنا الواقع السياسي المتغير دومًا في الدول الديمقراطية أنه يجب ألا ننظر إلى الديمقراطية ودساتيرها على أنها منتج نهائي، فالنموذج الديمقراطي وآلياته هو مشروع متجدد يعاد استكماله طوال الوقت، ولا نكف عن التعلم من القصور الناتج عن تطبيقه مع تغير الظروف التاريخية. فالمجتمعات العلمانية الأوروبية لم تكن تستقبل كل هذه الجماعات الدينية التي هاجرت إليها بعد الحرب العالمية الثانية بمعدلات كبيرة. أضف إلى ذلك أن العولمة واتصال المجتمعات كلها بشكل أكبر عن ذي قبل سوف يفرض على العالم كله معنى أكثر عالمية وشمولية لحقوق الإنسان في المجتمعات المتعددة الثقافات[89].

تعامل "تشارلز تايلور" مع العلمانية من منظور الظروف المتغيرة، فأكد أن الإصرار على حياد اللغة المستخدمة في المجال العام (السياسة – القانون – التعليم – الاقتصاد) لا يجوز أن يمنع المتديِّنين من استخدام لغتهم المتديِّنة في التعبير عن آرائهم، لأن هذا يعتبر ضد حرية الاعتقاد والتعبير، ولكن على الدولة أن تحافظ على تلك اللغة المحايدة التي لا تعبر عن انحياز ديني في القوانين الرسمية والتشريعات والإدارة الحكومية.

89- Butler, Judith; West, Cornel; Habermas, Jurgen; VanAntwerpen, Jonathan; Taylor, Charles; Mendieta, Eduardo. The Power of Religion in the Public Sphere (A Columbia / SSRC Book) (p. 28). Perseus Books Group. Kindle Edition.

ويتفق معه "يورجن هابرماس" – عالم الاجتماع السياسي في أن المتديِّنين وغير المتديِّنين عليهم القبول بأن اللغة التي تستخدمها الدولة في التشريعات والدساتير وإدارة الدولة وفي المكاتبات الرسمية لا بد أن تكون لغة محايدة لا تستند على أساس ديني، حتى تكون مفهومة لكل المواطنين مهما كانت انحيازاتهم الدينية[90].

إلا أن "هابرماس" يعود ليثير النقاش حول الوعي الديني المتأصل في نفوس البشر والذي يجب على المجتمعات العلمانية التعامل معه باحترام. ففي مقالة له بعنوان "الوعي بما هو غائب" يذكر "هابرماس" يوم تأبين الكاتب السويسري "ماكس فريش" في "كنيسة سانت بيتر" في مدينة "زيوريخ" بسويسرا. فيتساءل عن السبب الذي دعا "ماكس فريش" – وهو الكاتب المعروف عنه اللاأدرية (أي إنه ليس على يقين تام من وجود إله أو عدم وجوده) إلى اختيار أن يكون تأبينه في مكان ديني. فهل يعني هذا أنه ليس متأكدًا تمامًا من التفاسير التي نشرتها أفكار التنوير عن الروح وعن الحياة؟ فاختيار المكان الديني لتأبينه بناء على وصيته ينطوي على الأقل على

90- Butler, Judith; West, Cornel; Habermas, Jurgen; VanAntwerpen, Jonathan; Taylor, Charles; Mendieta, Eduardo. The Power of Religion in the Public Sphere (A Columbia / SSRC Book) (pp. 25-26). Perseus Books Group. Kindle Edition

إحساس بأنه لم يكن مقتنعًا تمامًا بأفكار عصر التنوير وما بعده الخاصة بـ"العبور إلى العالم الآخر وطقوسه"[91].

ما زال النقاش حول العلمانية وحول فصل الدين عن المجال العام يدور بشكل كبير في المشهد الثقافي الغربي، مما يدحض فكرتنا السائدة عن أن المجتمعات الغربية قد استقر لديها مفهوم العلمانية وتمكنت من إرساء آليات واضحة تخص فصل الدين عن المجال العام. فإذا كان هذا المفهوم قد استقر فعلًا، فلماذا ينشغل أساتذة الاجتماع والفلسفة بإعادة التفكير في المجال العام وتداخله مع الدين أحيانًا؟ ولماذا يثار النقاش في كل مرة تتعرض فيها العلمانية لاختبار قدرتها على احترام المعتقدات الدينية وحق ممارسة الشعائر الدينية؟

يظل هناك إذن شيء عصي على الفهم المنطقي والتفسير العقلاني ينعكس في بقاء الدين أو الإيمان بالغيبيات حيًّا في العالم. فحتى بين العلماء الذين نجحوا في تفسير القوانين الطبيعية. فما زالت القوانين والمعادلات الفيزيائية والفلكية عن دوران الأرض والجاذبية تصطدم بسؤال جوهري في النهاية: من وضع قوانين الكون بهذه الدقة؟ من صاحبها؟ وكيف استطاع أن يفكر بهذه الدقة المحسوبة في كل تفصيلة صغيرة؟ هل حساب المسافات بين الأرض والشمس والقمر

91-Jürgen Habermas: An Awareness of What is Missing.

وسرعة دورانها خاضع للصدفة البحتة وهل هي الصدفة التي تضمن أن كل دورة تحدث بلا خطأ واحد طفيف؟

يعتبر "هابرماس" من أهم علماء الاجتماع السياسي في المجتمعات الغربية الذين كانت لهم مساهمات قوية في التعليق على السياسات الغربية والدولية والتحولات الاجتماعية. لم يول "هابرماس" اهتمامًا كبيرًا للمسألة الدينية حتى بداية القرن الحالي، وكان مدافعًا عتيدًا عن العلمانية ومقتنعًا اقتناعًا كبيرًا أن العلمانية سوف تتطور في المجتمعات الحديثة الغربية بحيث سيتوقف الدين عن كونه العامل الأهم في ترابط الناس وتوثيق الصلات الإنسانية بينهم. فبدلًا من الدين سوف يلعب العقل العملي والعلاقات الإنسانية العملية هذا الدور. تعامل "هابرماس" مع الدين على أنه مرحلة تطور في تاريخ الإنسانية وطريق تطورها إلى الحداثة، لن يلبث أن ينتهي دوره أو يخفت مع بلوغ هذه المرحلة.

ولكن في بداية الألفية الثانية بدأ "هابرماس" يهتم أكثر بالمسألة الدينية وطرح فكرة أن الفرضية العلمانية قد فقدت قدرتها على تفسير بعض الأشياء والتطورات في العالم، وأن الدين والمجتمع العلماني مرتبطان ببعضهما البعض. فالعلمانية هي موقف من الدين ورد فعل عليه، بمعنى أن العلماني لا يصنف نفسه علمانيًا إلا فيما يخص موقفه من الدين. كما أن بعض التطورات العلمية خاصة

في مجال العلوم البيولوجية - تطوير علم الجينات والاستنساخ والموت الإكلينيكي مثلًا -خلقت أسئلة وشكوكًا أخلاقية لا تستطيع النظريات العلمانية والعلمية وحدها الإجابة عنها. بل إنها تحتاج هنا إلى أساس أخلاقي مستمد من الدين لخلق حوار مجتمعي حولها.

ويعود "هابرماس" ليؤكد أن العقل العلماني عليه ألا ينصب نفسه حكمًا وحيدًا على مسائل الدين والإيمان حتى ولو أنه في النهاية لا يتقبل إلا ما هو متماشٍ مع مبادئ عقلانيته. بمعنى آخر، فإنه لا يجوز التعالي على المتديِّنين والذين يفسرون الحياة من منظور الدين والإيمان ووصف منظورهم بأنه غير عقلاني. كما لا يصح أن يفرض المجتمع العلماني على المتديِّنين والمؤمنين التخلي عن لغتهم الدينية في المجال العام، فإن هذا الفصل الحاد يجعلهم يعيشون حياتين أو يحيون حياة مزدوجة بشخصيتين. فكيف نطلب من شخص مؤمن ومعتقد في تفسير ديني للعالم أن يتحدث عن مسائل تخص العالم بلغة ليست لغته؟

وفي المقابل، فعلى المتديِّنين والمؤمنين قبول سلطة العقل فيما يخص العلوم، كما عليهم أن يقبلوا استقلالية العلم عن الدين حرصًا على تطوره حتى لو أن هذا التطور يؤدي أحيانًا إلى إثبات النتائج وعكسها طول الوقت. وعلى الأشخاص المتديِّنين أيضًا قبول أن الدولة سوف تظل محايدة تجاه جميع الأديان وتفسيرات البشر للعالم، ولن تتحيز لتفسير

دون آخر. لأن في هذا الحياد ضمانًا كاملًا لجميع المتديِّنين لممارسة شعائرهم وتفسيراتهم المختلفة للعالم دون فرض أو وصاية.

فهل كانت هذه المحاولات من قبل علماء الاجتماع السياسي وعلماء الأديان والفلسفة محاولة لتقوية العقل العلمي ومساندته بقيم مثالية حتى يصمد ولا ينهزم أمام سلبيات الحداثة؟ هل أدرك علماء الاجتماع والسياسة والفلسفة أن تطور آليات المجتمعات الحداثية بهذا الشكل يهدد بأنها ستفلت من الضوابط والسيطرة، وأنها بتخلِّيها عن التراث الأخلاقي المستمد بالضرورة من الأديان والأعراف ستؤدي إلى كوارث لا قبل للعالم بمعالجتها؟ هل إعادة الأخلاق للعقل العلمي المادي ستقلل من الأضرار التي ألحقها العقل العلمي بالحياة وبالأرض؟

لم تختفِ العلاقة مع المقدس أبدًا، فهي مكون أصيل من التجربة الإنسانية. ورغم كل إيجابيات التقدم العلمي، ما زال بعض الناس لا يجيدون التعامل ولا تفسير العالم دون الإيمان بقوة عليا غيبية. فكثير منهم سوف يشعر مثلما شعر عالم الرياضيات الفرنسي "بليز باسكال" (1623 – 1662) الذي قال:

"حينما أرى حالة الإنسان العمياء، التعيسة، حينما أستعرض الكون كله في مواته وقد تُرك الإنسان بلا ضوء وكأنما قد ضل طريقه في هذا الركن من الوجود دون أن يدري من وضعه هناك، أو ما عليه أن

يفعله، أو ما سيؤول إليه حينما يموت غير قادر على معرفة أي شيء يتملَّكني الرعب. مثل رجل نُقل أثناء نومه إلى جزيرة صحراوية رهيبة ويستيقظ يائسًا ضالًّا دونما وسيلة للهرب، هنا يتملَّكني العجب من كيف أن حالة الإنسان التعيسة تلك لا تؤدي بالناس إلى اليأس"[92].

وهذا يعني ببساطة أن بعض البشر في تعاملهم مع وجودهم الفاني وإدراكهم لحقيقة الموت غير المفهومة بالنسبة لهم، وتعرضهم لحياة متقلبة معرضة للكوارث الطبيعية وغير الطبيعية، يحتاج إلى وسيلة مساعدة تساعدهم على طمأنة أنفسهم والتعايش مع كل هذه الحقائق التي ما زالت دون شرح حتى الآن. هذا مع التسليم بالطبع أن هناك من يستطيع طمأنة نفسه بنفسه دون الاحتياج إلى الإيمان.

الإيمان تجربة وجدانية لا تفسرها ولا تدحضها النقاشات الثقافية بين المثقفين ولا نستطيع أن نقول عن الإيمان إنه تفسير بدائي للعالم. بل الأفضل أن نعترف بأنها تجربة هامة لبعض الناس، وغير هامة للبعض الآخر. لعب الدين دورًا هامًّا في تاريخ البشرية، لدرجة أنه عندما بدأت الأنظمة السياسية تتحول عنه شيئًا فشيئًا، لم يستطع الناس أن يتخلوا تمامًا عن وظيفته، فكان لا بد أن تكون

92- كارين أرمسترونج: الله - لماذا. ترجمة د. فاطمة نصر. د. هبة محمود عارف. إصدارات سطور الجديدة. القاهرة 2010. ص310.

هناك طرق أخرى أو أساليب أخرى تحل محل الدين بطريقة غير معلنة، منها القوانين ومنها الثقافة مثلًا.

يقول "تيري إيجلتون" في كتابه "الثقافة وموت الإله" إنه إذا قال قائل إن الأخلاق هي التي حلت محل الدين في هذه الحالة، فلنا أن نتساءل: أليست الأخلاق هي الوريث الشرعي للدين؟ ألم تعتمد الأخلاق على الأديان وعلى ما تحتويه من أوامر ونواهٍ؟ فهل بُعث الدين مرة أخرى في الأخلاق والقوانين؟[93].

لكل منا الحق في أن يفسر العالم بطريقته، وأن يؤمن أو لا يؤمن. فالإيمان أو عدمه لن يؤثر في قوانين الكون ولا في القوة التي تنظمها. فالأرض ستظل تدور حول الشمس، وستظل الشمس بعيدة بمثل هذا المقدار عن الأرض لا ينقص ولا يزيد، وستظل الأرض تمارس جاذبيتها حتى لا تطير الأشياء من فوقها وهي تدور حول الشمس. فمن وضع هذه القوانين لا يحتاج إلينا حتى يسن قوانينه، ولكن بعضنا ما زال يحتاج إليه.

يقسم "فراس السواح"- العالم السوري المتخصص في تاريخ الأديان والميثولوجيا - الدين إلى ثلاثة أشكال.

93- Eagleton, Terry (2014-02-01). Culture and the Death of God (pp. 156-157). Yale University Press. Kindle Edition .

1- الدين الفردي، وسأطلق عليه اسم الخبرة الدينية الفردية أو الحس الديني.

2- الدين الجمعي، وهو المعتقد الذي يشاركه الفرد مع الجماعة التي يعيش بينها أو ينتمي إليها.

3- الدين المؤسساتي، وهو البنية المصطنعة أو المؤسسات الدينية التي ظهرت لاحقًا وبدأت تمارس الرقابة على تطبيق الشرائع الدينية.

الدين الفردي هو الخبرة الفردية الناجمة عن مواجهة الحقائق والأسئلة التي يعجز العقل عن تفسيرها والإجابة عنها. هو وسيلة البعض، وليس كل الناس، للتغلب على العجز عن فهم هذه الحقائق. ويظهر **الدين الجمعي** عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم البعض في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة ودمجها في تجربة عامة باستخدام صلوات وتراتيل وطقوس وشعائر جماعية. هنا يبدأ الدين في التحول إلى رابط يربط بين مجموعة من الناس في خبرة مشتركة تجعل المنتمين إلى هذا الدين جماعة واحدة ذات انتماء واحد. وهنا تكون أهمية الطقوس والشعائر الدينية المنظمة التي تجمع الكل في منظومة واحدة[94].

94- فراس السواح: دين الإنسان. بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني. دار علاء الدين. الطبعة الرابعة 20. دمشق 2002. ص38.

أما **المؤسسة الدينية** فهي تلك المنظومة المقننة التي جعلت نفسها وجعلها الناس الجهة الوحيدة التي تفسر الدين وتراقب تدين الناس، وتحرص على ألا تتعارض ممارسات الناس مع الشرائع الإلهية. وبالنظر إلى تاريخ المؤسسات الدينية نجد أنها تظل تتطور وتتسلط على الناس وتكتسب سلطة وقوة قاهرة حتى تصبح واقفة على طرفي النقيض مع حرية الناس وحقوقهم الطبيعية وطريقة حياتهم، وإن كانت تكتسب في نفس الوقت صفة القداسة.

واليوم يختلط مفهوم الدين لدينا بفكرتنا عن المؤسسة الدينية وموقفنا منها إلى درجة تبعث على التشويش، وتؤدي بنا أحيانًا إلى رفض كامل لفكرة الدين من أساسها لرفضنا فكرة المؤسسة الدينية.

المؤسسة الدينية هي التي تجعل من الدين "سلطة" و"تشريع"، وأحيانًا أخرى "أيديولوجيا"، خاصة إذا تماسَّت المؤسسة الدينية مع السلطة الحاكمة. وظهور المؤسسة الدينية هو مرحلة من تطور الدين في المجتمعات التي عرفت الأديان التوحيدية. فاليهودية والمسيحية والإسلام عرفت جميعها المؤسسات الدينية التي تتولى سلطة التفسير والتشريع وأحيانًا السلطة السياسية أيضًا. ومن هنا جاءت الدعاوى الدائمة بضرورة تجديد الخطاب الديني، أو تجديد علوم الدين وإخضاع تفسيره لمتطلبات العصر. ومن هنا أيضًا، ومن قلب الإحساس بتسلط المؤسسات الدينية الرسمية ظهرت الحركات

الإسلامية الثورية غير الرسمية، التي قد نختلف أو نتفق معها، ولكنها في النهاية كانت محاولة للثورة على السلطتين الرسميتين القاهرتين: الدينية والسياسية.

في بعض المجتمعات التي لم تستكمل مسيرتها نحو الحداثة أو ذات الحداثة المشوهة المنقوصة مثل مصر، لا تحظى المنظمات العلمانية بنفس المكانة التي تحظى بها التنظيمات الدينية. فالحداثة التي دخلت مصر، دخلتها منقوصة ومشوهة، لأنها لم تتطور من داخل المجتمع نفسه، كما أنها افتقرت إلى قيم أصيلة في الحداثة مثل التحرر والمساواة أمام القانون وتداول السلطة. ولهذا فكل نتاج لهذه الحداثة المنقوصة مشوَّه بالضرورة، وكل ما أنتجته الحالة المشوَّهة للحداثة المصرية كان مجتمعًا مدنيًا لم ينجح أن يصبح حداثيًّا بالكامل، وتجاورت فيه الأشكال التقليدية مع الأشكال الحديثة وحدث شكل هجين من الاثنين. لم تختفِ التنظيمات التقليدية تمامًا بعد ظهور تنظيمات علمانية حديثة مثل الأحزاب والنقابات، وظلت المؤسسات الخيرية أهم أعمدة المجتمع المدني في مصر، وأكثرها فعالية وقدرة على الوصول إلى الناس. فما زالت الناس تحرص على دفع الزكاة وما زالت الناس تحرص على دفع هذه الزكاة في المؤسسات الخيرية التقليدية. ولهذا كان من السهل على التنظيمات الدينية جذب الناس إليها والالتفاف حولها لأنها تلبي حاجات ضرورية لهم. فكان من السهل على هذه التنظيمات جذب أنصار لها في معاركها

الانتخابية، وخاصة أن الشعارات السياسية للتيارات الإسلامية كانت تتسم بكونها فضفاضة وغير محددة، بحيث يصبح من السهل أن يجد أي فرد مسلم لنفسه مكانًا فيها بسهولة.

في يناير 2011 انتفض الشعب المصري وثار. وكانت تلك الثورة انعكاسًا لتحولات اجتماعية حدثت في المجتمع المصري أدت إلى ظهور تفاوت ظالم كبير في الدخول والمكانة الاجتماعية بين طبقاته وشرائحه، وتقلصت فرص الترقي والحراك الاجتماعي، وحدثت هجرات كبيرة من المناطق الريفية التي لم تعد تفي بحاجات سكانها إلى العمل والدخل. وفي المدن ازدادت نسبة الشباب الذين أصبحوا أكثر اطلاعًا على مصادر أخرى للمعلومات لم تكن متوفرة من قبل. وبالتالي عقدوا المقارنات بين واقع مصر القاسي وواقع دول أخرى. وأدركوا أن النظم السياسية المتعاقبة منعت عنهم حقوقًا أساسية يحصل عليها بشر آخرون في دول أخرى بشكل تلقائي.

ثار المصريون على النظام الحاكم، ولكن هل كانت ثورتهم إسلامية وضد الحداثة؟ هل تحولت الثورة المصرية إلى ثورة إسلامية على يد التيارات الإسلامية الرافضة للحداثة؟ وهل التيارات الإسلامية رافضة للحداثة فعلًا وتريد العودة إلى عصور مضت؟

من وجهة نظر عالم الاجتماع الأمريكي الإيراني الأصل "آصف بيات" فإن الثورة والحركات الثورية كلها تولد من داخل الحداثة.

فالحداثة هي التي أنتجت مفهوم حقوق المواطنين وواجباتهم. وهو مفهوم لم يكن معروفًا من قبل المجتمعات الحديثة. ففي الدول الحديثة ظهر مفهوم الدولة التي تدير حياة المواطنين، ومفهوم المواطن الذي ينتخب الحكومات التي تدير شؤونه، ولا ينتخبها إذا لم يكن أسلوب إدارتها مرضيًا له. ويصبح بالتالي لديه حقوق على هذه الحكومات ويصبح عليه واجبات أيضًا. والحقوق والواجبات منصوص عليها في دساتير وقوانين لا يمكن العبث بها بسهولة.

يؤكد "آصف بيات" في كتابه "الحياة سياسة. كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط" أن الإسلام قد تقدم بالفعل للصدارة في بلاد كثيرة، من الجزائر وحتى فلسطين، ومن إيران وحتى لبنان، ومن شمال أفريقيا حتى جنوب آسيا، ثم امتد ليشمل أيضًا المجموعات المسلمة المهاجرة إلى أوروبا. كما تحول تنظيم القاعدة إلى تنظيم عابر للقوميات وبدأ يضم مسلمين من بلاد شتى. وباحتلال الإسلام مكانة هامة في تفكير ونفوس المسلمين بهذه الطريقة فهذا يعني أن العالم على حافة ثورة إسلامية بالفعل – على حد قوله - تمامًا كما كان العالم في بداية العشرينات من القرن الماضي مهيئًا لثورة اشتراكية[95].

95- Bayat, Asef (2013-05-01). Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East, Second Edition (Kindle Locations 4761-4762). Stanford University Press. Kindle Edition.

ولكنني في الواقع لست متأكدة أن المسلمين يريدون فعلًا ثورة "إسلامية"، بل في رأيي أن ما يريدونه لا يعدو كونه ثورة على الأوضاع الظالمة المفروضة عليهم مع إعطائها معاني ولغة دينية؟

عندما أدخلت النخبة الحاكمة في مصر بعض آليات الحداثة مثل التعليم الإجباري مثلًا، فتحت للمصريين أبواب الأمل في أن يحسنوا من وضعهم الاجتماعي، فأقبل معظم الناس على التعليم وتخرجت أجيال من المواطنين بدأوا يحلمون بفرص أفضل في العمل والحياة ويتصورون إمكانية حياة مختلفة عن حياة آبائهم وأمهاتهم. إنها تلك الحياة التي سمعوا بها وقرأوا عنها وشاهدوها في وسائل الإعلام. في فيلم "الحب فوق هضبة الهرم" (إنتاج 1986 ومن إخراج "عاطف الطيب"، وبطولة "أحمد زكي"، و"آثار الحكيم") لا يتمكن الأبطال "علي" و"رجاء" (أحمد زكي وآثار الحكيم) من الحصول على مسكن خاص بهما ليبدأ حياتهما المشتركة. فرغم الوظيفة والتعليم العالي فإنهما وجدا نفسيهما في النهاية خاضعين لنفس نظام القيم القديم وشكل الحياة الذي أرادا تغييره. ما زال الأب والأم يتحكمان فيهما لأنهما لا يملكان الإنفاق على حياتهما والاستقلال بها. وتعجز الدولة عن توفير فرص عمل حقيقية تلبي احتياجاتهما، بل إنها هي السبب المباشر في قتل تطلعاتهما. فما وعدت به الحداثة مواطنيها لم يتحقق لـ"علي" و"رجاء" في المجتمع المصري الذي قرر حكامه ونخبته أنه قد بدأ طريق الحداثة. فلا تعليم أتاح للمصريين الالتحاق

بوظيفة مناسبة، ولا الوظيفة مكنتهم من الإنفاق على أسرهم وبناء حياة مستقلة. وهكذا وجد الكثير من الطبقة الوسطى المصرية – معلمين وموظفين حكوميين وأساتذة جامعات وحرفيين ومهنيين – أنفسهم في النهاية محرومين من الرفاهية التي وعدت بها المجتمعات الحديثة ووعدهم بها الداعون إلى الحداثة. فقد أصبح المحرومون من دخل مناسب مدفوعين إلى عيش حياة لا تناسب تعليمهم ولا طموحهم ولا وعيهم بالفرص التي كان يمكن أن تكون من نصيبهم في مجتمع أكثر عدلًا. فيقول "علي" في الفيلم مخاطبًا رئيسه: "مش معقول تعليم 16 سنة وفي الآخر أتعين في وظيفة معرفش هي إيه".

وهنا يمكن أن يتحول "علي" ومن هم مثله في المجتمع إلى "ثوار محتملين". لأنهم على يقين أن "مفيش حاجة هتنفع طول ما مفيش حاجة بتحصل". على حد قول "علي" بطل الفيلم. هذه الشريحة من المجتمع تنتظر بالتأكيد فرصة للتحالف مع ثورة تعبر عنهم وعن احتياجاتهم، وهي ثورة يمكن أن تكون إسلامية أو غير إسلامية – فالشعار ليس مهمًا، ما يهم هو ما تستطيع تلك الثورة أن تحققه لهم: حياة أفضل وأكثر كرامة.

في المقابل فإن الطبقات المهمشة والمحرومة بالفعل، لم تكن قد تعرفت أو تعرضت لهذا النوع من المعرفة ولهذا النوع من التطلعات لأنهم لا يملكون المهارات اللازمة لتحصيل هذه المعرفة. وبالتالي

فهؤلاء المحرومون والمهمشون ليسوا ثوريين بالضرورة. هم في معظم الأحوال خائفون من السلطة ومن تجاوز الخطوط الحمراء. فهم أكثر الناس عرضة لبطش السلطة. إنهم يتجاوزون الخطوط الحمراء في معظم الأحوال بمنطق "التجاوز الآمن" الذي لا يضرهم كثيرًا، ويتراجعون سريعًا عند استشعارهم الخطر والتهديد. ولهذا فهؤلاء إذا تحالفوا يومًا ما مع الثورة، فإن تحالفهم يكون لفترة محدودة جدًّا منتظرين تحقيقًا سريعًا لشروط حياة أفضل، ولكنهم ليسوا مستعدين للمجازفة. وإذا فشلت الثورة في تلبية هذه الاحتياجات الفورية ينسحبون تمامًا، بل وينقلبون ضدها في أحيانٍ كثيرة، لأنها لم تغير من وضعهم بشكلٍ سريع وملموس[96]. وهؤلاء أيضًا لن تقنعهم مقولات "الثورة الإسلامية" ولا "الديمقراطية وحقوق الإنسان" ولا حتى "بناء الدولة الإسلامية" لأنها شعارات بالنسبة لهم فضفاضة لا تمس وضعهم ولا تشرح لهم بشكل محدد ما الذي سوف يعود عليهم بالفائدة. ولهذا فقد انقلب الكثير من هؤلاء الشرائح المحرومة على ثورة يناير رغم أنهم كانوا في بداية الثورة متفائلين بما سوف تأتي لهم به من مميزات. ولكن مع الوقت، ومع بطء التحسن النسبي في أحوالهم، بدأ كثيرون منهم يسخطون على الثورة ويحملونها مسؤولية انهيار مستوى حياتهم المتدني أصلًا.

96- Bayat, Asef (2013 – 05 -1). Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East, Second Edition (Kindle Edition). Stanford University Press. Kindle Edition.

ومن هنا قَبل الكثيرون منهم أن يدخلوا مرة أخرى تحت عباءة النظام الذي قامت عليه الثورة إذا كانت هناك فائدة مباشرة لهم.

أما المحافظون والمتمسكون بالقيم التقليدية فيعتقد كثيرون أنهم بالضرورة مؤهلون لأن يكونوا في صف "الثورة الإسلامية". ولكن في واقع الأمر فعدد غير قليل من هؤلاء "المحافظين" ينتمون إلى الطبقات ميسورة الحال الذين يستمتعون بكل ما تقدمه الحداثة من رفاهية، سواء على مستوى الاستهلاك: المساكن الحديثة المريحة، والسيارات والأزياء العصرية، والمنتجات الحديثة، أو على مستوى التعليم والمعرفة والاطلاع بسبب ثورة الاتصالات، إلا أنهم يشعرون مع ذلك بالتهديد بسبب قيم جديدة أدخلتها الحداثة إلى مجتمعاتهم. هؤلاء يرفضون بالتالي أن يتنازلوا عن قيمهم التي تربوا عليها ويخشون التخلي عنها مما قد يؤثر على حياتهم بطريقة هم غير مستعدين لها بعد. صحيح أن هؤلاء يتمسكون بـ"إسلامية" المجتمع، ولكنهم ليسوا ثوريين. فلن تقوم هذه الشريحة أبدًا بثورة ما دامت حياتها مستقرة. هم فقط يتأففون ويتحسرون على ضياع القيم دون فعل ثوري حقيقي. وهنا التناقض أو لعلها الحقيقة التي يجب ألا يتجاهلها الناس: أن الناس تثور على أوضاع ظالمة تمس حياتهم بشكل مباشر، ولكنهم لا يثورون لمبدأ عام أو أخلاقي أو فكرة مثالية مثل "الدولة الإسلامية"، أو "تطبيق الشريعة"، أو "حقوق الإنسان"، أو "الديمقراطية".

يستطيع الإسلام أن يصبح ثوريًا فعلًا إذا عبر عن احتياجات الناس الفعلية وعمل على ترسيخ العدل والحرية والمساواة، وساعتها لن تكون الثورة "إسلامية" بقدر ما هي "إنسانية". ولكن يظل العائق الأكبر في رأيي رجال الدين التقليديين. فهؤلاء لهم منابر عدة في المساجد ويراقبون الكتب الدينية ومناهج التربية الإسلامية في المدراس، بحيث لا يمكن عرض أي أفكار – ثورية أو غير ثورية – إلا من خلال ما يسمحون هم به. (لا عجب أن وزارة الأوقاف المصرية قد قررت توحيد خطبة الجمعة مثلًا)، كما أن لهؤلاء الشيوخ مجالًا مفتوحًا في الإعلام أيضًا عن طريق البرامج الدينية العديدة التي تستضيف هؤلاء العلماء طوال الوقت وتمنع استضافة آخرين لهم فكر مختلف. ولهذا فإن "الثورة الإسلامية" التي يستحضرها الناس في خوف لن تقوم بالسهولة التي يتخيلها الخائفون منها، وليست هي "هدف وأمل" شرائح عديدة في مصر كما يدعون، فمصر متحقق فيها فعلًا أسوأ شكل من الإسلام الشكلي، وفي مصر يستخدم الحكام الدين لتمرير قراراتهم وسياساتهم، وتفتقد مصر الحرية السياسية وحرية التعبير وحرية الاعتقاد، رغم أن "الثورة الإسلامية" المزعومة لم تحدث بها. أما الثورة من أجل التحرر والعدل على أساس إسلامي أو غير إسلامي، فهي لم تتحقق بعد، كما لم تتحقق ثورة من أجل ترسيخ قيم الحداثة الأصلية من حرية وعدل ومساواة أمام القانون.

الشكل الحداثي الذي تحقق في مصر ويخاف الناس عليه من "تغوُّل القوى الظلامية" شكل مفروض ومنقوص، ولا أعرف لماذا يخشى الناس على نموذج حداثي مشوه. فمنذ لقاء مصر بالحداثة، لم يستطع الحكام المتعاقبون تحقيق مجتمع حديث فعلًا، ولا كان هدفهم هو تحقيق حياة أفضل للناس ولا للمجتمع، بدليل أن الامتيازات التي نعم بها المجتمع المصري كانت – وما زالت - قاصرة فقط على النخبة الحاكمة والطبقة القريبة منها. أما باقي المصريين فقد اختبروا في عهد "محمد علي" قسوة الحداثة المفروضة، عندما أُجبروا على التجنيد الإلزامي الذي كانوا يحاولون التهرب منه بشتى الطرق إلى حد قطع أحد أصابع اليد مثلًا أو عندما كان يتم توظيفهم بالسخرة في أعمال لها علاقة بإعادة تقسيم الأراضي وتطبيق نظم حديثة للري أو للمواصلات[97].

ثم تواصلت جهود التحديث السطحي وبالقوة مع تجاهل لشروط أصيلة للحداثة وقيمها، ففرضت جمهورية يوليو – خاصة بعد أن تولى "جمال عبد الناصر" الحكم - محاولات التحديث بشكل عسكري مع إلغاء تام لقيم الحرية والديمقراطية والمساواة أمام القانون[98].

97- قارن هنا الوثائق التي نشرها خالد فهمي في كتاب:كل رجال الباشا. محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة. ترجمة شريف يونس. دار الشروق. القاهرة 2001.
98- Armstrong, Karen (2014-09-25). Fields of Blood: Religion and the History of Violence (p. 272). Random House. Kindle Edition.

وبالتالي لم تأتِ الحداثة التي ادعى الجنرالات أنهم قد تبنوها بالحرية والتقدم للشعوب. بالعكس، فقد قامت الحداثة "المشوَّهة" بتفكيك المؤسسات الاجتماعية القديمة التي اعتاد عليها الناس وكانت تقدم لهم خدمات مناسبة لطريقة حياتهم، وأنشأت بدلًا منها مؤسسات حداثية صورية لم تخدمهم.

لم تحقق البرلمانات الصورية أي ضمانات حرية للناس، ولا حفظت حقوقهم، بل عملت على تكريس القوة والثروة والسلطة في أيدي النخبة الحاكمة والمقربين منها.

كما لم تعمل القوانين الحديثة على مساواة الناس أمامها، بل كان هناك دائمًا استثناء للسلطة ورجالها والمتحلقين حولها. استُبدلت سلطة العائلة وكبيرها بسلطة الحكومة التي تجهل مطالب الناس تمامًا وفي نفس الوقت لم تُفعَّل مجالس النواب بشكل حقيقي للتعبير عن مطالب واحتياجات الشعب. كما حل محل الأحكام العرفية نظام قضائي مشوَّه غير مستقل عن الحكام والطبقة المنتفعة.

القضية ليست "ثورة إسلامية" أم "ثورة علمانية". المقياس والفيصل في رأيي هو مدى قدرة الحركات المعارضة على تقديم نموذج مختلف وقابل للتحقيق وواقعي يضمن العدل والحرية لأكبر مجموعة من الناس. لا يهم كثيرًا الشعار الذي سوف يلتف الناس حوله. فكل الأديان التوحيدية كانت - كما ذكرت من قبل - لها طابع

تحرري. كما أن الفكرة العلمانية أو فصل الدين عن المجال العام، كان هدفها الأساسي هو ضمان عدم انحياز الدولة لدين بعينه والامتناع عن استخدام الدين في السياسة لضمان تحقيق العدل. عندما يسود القانون وتترسخ مبادئ الحرية، سيتوقف هذا النقاش حول العلمانية والحكم الديني. فلا يهم المسمى، ولكن يهم الناس فعلًا أسئلة أخرى تفرض نفسها على النموذجين: هل يستطيع النظام الإسلامي تحمل قيم "الحرية" بما فيها حرية العقيدة وحرية التعبير؟ ومن ناحية أخرى هل سيصبر أي نظام علماني على المتديِّنين دون الحجر على تدينهم وحريتهم في ممارسة شعائرهم الدينية؟ لا أعتقد أن الإجابة سهلة في الحالتين.

الخاتمة

على عكس توقعات فلاسفة الحداثة مثل "فويرباخ" و"نيتشه"، لم يختفِ الدين من المجتمعات، ليحل محله العقل الإنساني والمنطق. لم تحقق الحداثة والمجتمعات العلمانية التوقعات والوعود التي بدأت بها. على الأقل لم تحققها للكل. فلم تتحقق الرفاهية للجميع ولا تحقق العدل للجميع. ولا تحققت الديمقراطية لكل شعوب العالم، رغم ادعاء الدول "الديمقراطية الحديثة" أنها تعمل على نشر الديمقراطية واحترام الحريات.

حاولت المجتمعات الحديثة التعامل مع الدين ودفعه إلى المجال الشخصي والخاص، خوفًا من الاستبداد باسمه نظرًا لتاريخ الكنيسة الغربية الطويل المبني على استخدام الدين في السياسة للتحكم في الناس. ولكن ما حدث هو أن التطورات المجتمعية والظروف التاريخية الخاصة بتلك الدول فرضت مع الوقت شروطًا أخرى أجبرت هذه المجتمعات على إعادة تقييم موقع الدين في المجتمع. فقد بدأت المجتمعات العلمانية الحديثة بعد الحرب العالمية الثانية تستقبل مهاجرين ذوي خلفيات دينية تختلف عن الخلفية الدينية المسيحية التي أنتجت العلمانية. فجاء مهاجرون مسلمون وهندوس وسيخ وبوذيون وآخرون، يعتبر معظمهم الدين عاملًا أساسيًا في تشكيل هويتهم وتفاصيل حياتهم اليومية. وعندما أصبح هؤلاء المهاجرون مواطنين لهم نفس حقوق وواجبات المواطنين الأصليين ذوي الخلفية

المسيحية، واجهت العلمانية في المجتمعات الغربية الحديثة تحديًا حقيقيًّا. فأصل العلمانية هو احترام حرية الاعتقاد وحرية التعبير لكل المواطنين دون تحيز ولا تمييز. فبرز التساؤل عما إذا كان نفي الدين من المجال العام يشكل حجرًا على حرية الاعتقاد بالنسبة للمتديِّنين؟ وخاصة أن كثيرًا من المهاجرين المتديِّنين يدينون بديانات تظهر جلية في تفاصيل حياتهم اليومية. فهم يرتدون ما يكشف عن انحيازهم الديني، مثل ارتداء الحجاب أو القبعة اليهودية أو عمامة السيخ الشهيرة. كما يحبذ بعض المتديِّنين من ذوي أصول مسلمة مثلًا الفصل بين الجنسين في الدراسة، ويستخدم الكثيرون منهم لغة تكشف عن انحيازهم الديني. أي إنه ليس سهلًا أبدًا الادعاء أن حياد المجال العام تجاه جميع الديانات يخدم حرية الاعتقاد. ولهذا فقد بدأ فلاسفة وعلماء اجتماع ما بعد الحداثة – مثل "يورجن هابرماس"، و"تشارلز تايلور"، و"خوسيه كازانوفا" – في التساؤل عما إذا كانت العلمانية محايدة فعلًا تجاه المتديِّنين أم إنها تتحيز ضدهم؟

ما زال الدين يمثل إحدى ركائز الهوية الجمعية لأي مجتمع، لأنه يحمل الكثير من تاريخ الأمة المشترك وتفاصيل حياة أفرادها اليومية في الطعام والشراب والملبس والاحتفال. وليست الشعائر والطقوس وإحياء الاحتفالات الدينية إلا تأكيدًا على هذا التاريخ المشترك. فما زالت الاحتفالات الدينية تحظى باهتمام أكبر وأضخم من الاحتفالات القومية في كل مجتمعات العالم. صحيح أن بعض هذه الاحتفالات قد

تحول إلى طقس اجتماعي أكثر منه دينيًّا، إلا أنه طقس ما زال قائمًا على استرجاع تاريخ ديني وهوية ثقافية دينية مشتركة[99].

ورغم الاعتقاد السائد لدى كثيرين أنه مع كل اكتشاف علمي جديد تتأكد نظرية عدم وجود الإله، وأن الكون قد نشأ وفقًا لقوانين فيزيائية ومعادلات كيميائية خلقتها الصدفة، فإن التساؤلات حول الكون وخلقه والحياة والموت ما زالت بلا إجابة. فما زال بعضنا يشك في أن الصدفة وحدها هي التي تقف وراء هذه الدقة في المعادلات الفيزيائية لخلق الكون. فهل يمكن أن يكون حساب تلك النسب والمسافات بهذه الدقة خاضعًا للصدفة فقط؟ ولماذا لم يحدث خلل ولو بسيط خاضع للصدفة أيضًا حتى الآن؟

وإلى جانب تلك الأسئلة عن القوانين الفيزيائية هناك أسئلة أخرى ما زال العلم غير قادر على الإجابة عنها لنا. لماذا خلقنا من الأساس؟، ما الغرض من وجودنا المؤقت على الأرض؟، ولماذا وُهبنا حياة محدودة تنتهي بالموت؟، ومن اختار لنا حياتنا؟، من اختار ميلادنا في جنس معين أو بلد معين أو طبقة معينة؟، وأين تذهب الروح بعد الموت؟، وما أهمية الحياة في الدنيا إذا كانت النهاية هي الموت وتحلل جسم الإنسان؟

99 - Jan Asmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. C.H.BeckVerlag. 6. Auflage. PP133 – 139.

وعلى الجانب الآخر ظل هناك كثيرون غير مقتنعين بفكرة الإله أيضًا. فكيف يكون الإله غير قادر على التدخل ليحجِّم من الظلم والشر الموجودين في العالم؟ فإذا كان الله موجودًا، فلماذا لا يتدخل ليدفع الشر بعيدًا عن المؤمنين به على الأقل؟

في "ثلاثية غرناطة" تطرح إحدى شخصيات القصة هذا التساؤل. فـ"مريمة" المرأة المسلمة التي تعرضت هي وأهلها إلى اضطهاد الإسبان عن طريق التضييق عليهم في دينهم وترحيلهم قسرًا أو تنصيرهم - تناجي ربها في يأس وعدم فهم:

"طلبنا منك الكثير؟ لم أطلب جاهًا ولا مالًا. ما طلبت سوى أن أكحل قبل الموت عيني برؤية الصغار. وأن أدفن بعد الموت، بما شرّعته من غُسل وكفن وآيات ومن آياتك تقرأ في العلن عليّ، فلماذا تضن وأنت الكريم؟ ولماذا تستبد وتقهر وتتجبر وأنت الرحمن الرحيم؟"[100].

ولا تفهم "مريمة" سبب هذا الانتصار للإسبان على المسلمين في "غرناطة"، وهي المرأة التي كانت تطيع الله في حياتها ولا تفعل ما يغضبه. فتعود لتتساءل "لماذا تمنح خصومنا فرحة الزهو بالانتصار وتعلي مجدهم على أطلالنا؟ هل هجرتني.... هل هجرتنا؟"[101].

100- رضوى عاشور: ثلاثية غرناطة. ص. 341.
101- رضوى عاشور: ثلاثية غرناطة. ص. 341.

تعكس مناجاة "مريمة" لربها عدم فهم بعض الناس لما يردده البعض الآخر عن الاختبارات الإلهية أو الابتلاء الذي يمتحن به الله المؤمن الصابر ليفرزه عن غير المؤمن. فـ"مريمة" لم تعد واثقة تمامًا أن الله ينصر من يطيعه ويحيا وفقًا لمبادئه وقوانينه التي سنها للكون رغم أنه قد وعد الصالحين وبشرهم بنصر من عنده متى اتبعوا طريق الحق والخير وعاشوا حياتهم وفقًا لشريعته. فتخيلت أن الله هجرها وهجر قومها من المسلمين، ليكون سقوط "غرناطة" بداية انهيار الحضارة الإسلامية وصعود الحداثة الغربية. هُزمت الحضارة الإسلامية أمام الحضارة الغربية الحديثة وأفكارها العقلانية وفلسفاتها وتقنياتها وصناعتها وجيوشها، ولكن رغم ذلك فلم يحدث أن استطاعت الحداثة الغربية فرض نموذجها على المجتمعات الإسلامية.

ولهذا يطل علينا التساؤل الذي يظل بلا إجابة قاطعة: هل كان الإسلام سببًا في تأخر بلاد المسلمين؟ هل الإيمان بالدين هو السبب في انكسار الحضارة الإسلامية؟ وهل فصل الدين عن الدولة أو العلمانية هي السبب الأساسي في تطور المجتمعات الغربية لتصبح النموذج الوحيد الناجح في العالم الذي يعنى بحقوق الإنسان وحريته ويحقق رفاهية ورخاء للمواطنين ويضمن عدم استبداد الحكام؟

في مقال له بجريدة "الشروق" في 23 أبريل 2016 يقول "أحمد عبد ربه"، أستاذ العلوم السياسية، إن "هناك دولًا وتنظيمات

إسلامية أعلنت تطبيق الشريعة (أو ما يعتقدونه كذلك) وانتهت بانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان والحريات وعادت الديمقراطية مثل إيران والسعودية والسودان على سبيل المثال وليس الحصر.

كما أن الحكومات التي ادعت العلمانية في العالم الإسلامي باستثناءات محدودة نماذج أخرى للقمع والاستبداد والتغوُّل على الحقوق والحريات. فعلمانية تونس لم تكن سوى تغوُّل على الحريات والتعددية، وعلمانية باكستان لم تكن سوى تحالفًا بين النخب والجيش على حساب الديمقراطية، والقوميات العلمانية في مصر وسوريا والعراق لم تحقق بدورها أي نجاح يذكر على مؤشر الحريات".

تمثل المجتمعات العربية أكثر المجتمعات استخدامًا للدين في المجال العام، وعلى الرغم من ادعاء كثير من الحكام المسلمين علمانية دولهم، فإن الواقع يناقض هذه الحقيقة. ففي مصر مثلًا، يتبع الأزهر السلطة الحاكمة، وهو ليس مؤسسة مستقلة عنها. والكثير من الفتاوى الخاصة بالحكم والاقتصاد وحقوق المواطنين وواجباتهم تطلق من المؤسسات الدينية الرسمية – سواء من مشيخة الأزهر أو من دار الإفتاء، وأحيانًا أيضًا من الكنيسة المصرية. ولعل الفتوى الخاصة بمعاقبة المجاهرين بالإفطار في رمضان 2016 أقوى دليل على أن المجتمع المصري ليس علمانيًا أبدا. وبالتالي فمن الصعب ادعاء أن مصر دولة علمانية، تفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

وإذا كانت الأنظمة الحاكمة في مصر تستخدم الدين في تمرير قوانين ورسائل بعينها للمواطنين، نجد في المقابل مجموعة من الناس تعتمد على الدين ومضمونه الثوري من أجل مناهضة ومقاومة استبداد الحكم. استنادًا على المبدأ التوحيدي القائل إن العبودية والطاعة لله وحده، وإن الجهاد فريضة مقدسة ضد الخضوع لحاكم ظالم ومن أجل "نصرة المستضعفين في الأرض".

وبهذا أصبح الدين في مصر أداة في يد السلطة لإخضاع الناس، وفي ذات الوقت أصبح دافعًا للثورة ضد السلطة. وسوف يدفع هذا الجانب الجهادي في الدين النظام الحاكم في مصر لمحاولة تحجيم دور الدين السياسي. وسوف تتعاون دول كبرى من أجل طمس الجانب الجهادي في الدين، الذي يتحول أحيانًا إلى التطرف والتكفير وردود الأفعال العنيفة. فبعد أن تعرضت الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا لعمليات إرهابية باسم الدين، أصبحت تستشعر أن الجهاد باسم الدين لم يعد يقتصر على المجتمعات غير الغربية وحدها.

وهنا سيصبح "تجديد الخطاب الديني" في المجتمعات الإسلامية هدفًا أساسيًا ليس فقط للأنظمة الحاكمة، ولكن لمعظم الدول الحديثة بدورها.

وهكذا، سيتم الدفع برسائل عن الدين ودوره وطبيعته السمحة والزاهدة والصابرة عبر المنتجات الثقافية المنتشرة بين الناس لتنزع عن الدين الإسلامي صفة الجهاد وتحاول الدفع به إلى المجال الشخصي الفردي القانع بقيم الرضا والتسليم والقضاء والقدر. وستحاول الدولة المصرية دعم الطرق الصوفية وموالدها واحتفالاتها وتشجيع مريديها وحمايتهم في محاولة للوقوف في وجه الإسلام السياسي ذي الطبيعة الثورية.

ومن ناحية أخرى، ستقوم حركات جهادية تثير الرعب والفزع من الدين الإسلامي ومنهجه "الجهادي"، ولن تحاول هذه الحركات نصرة المستضعفين ولا إقامة العدل، ولكنها ستقتل وتذبح وتفرض أحكامًا تمنع الخوف من المكون الثوري في الدين الإسلامي الذي يبدو للبعض كأنه يتحول بالضرورة إلى قمع وقهر.

وفي المقابل، سيحاول مفكرون مسلمون وغير مسلمين فهم الخطاب الإسلامي الثوري ومناقشة أسبابه ودوافعه، وسيؤكد بعضهم أن استخدام الدين في الحكم وتبعية المؤسسات الدينية للنظام الحاكم في بعض الدول الإسلامية لتمرير سياسات النخبة الحاكمة من العوامل التي تغذي الثورة – إسلامية أم غير إسلامية، وأن تحرير الدين من سلطة الحكم وتحقيق حد أدنى من العدل والحرية في المجتمعات هو ما يجب أن تسعى إليه المجتمعات الإسلامية.

وأتساءل هنا إذا كان فصل الدين عن الحكم أو عدم فصله هو الهدف في حد ذاته؟ أم إن تحقيق قيم مثل الحرية والعدل هي الهدف الأصلي؟ هل كان فصل الدين عن الحكم في أوروبا الغربية الهدف من الحداثة، أم كان ذلك وسيلة لتحقيق العدل والتحرر؟ الديمقراطية أو العلمانية أو الحكم الإسلامي حتى ليسوا الهدف، الهدف في رأيي هو المقصد من وراء هذا كله، أي حرية الإنسان ومساواته بالآخرين.

فهل تضمن المجتمعات الدينية وغير الدينية الحرية كقيمة عليا وتضمن بذلك حرية الاعتقاد؟ هل يضمن العدل في المجتمعات العلمانية والدينية عدم التمييز ضد المختلفين في الاعتقاد؟

أعتقد أن الإجابة عن هذه الأسئلة تبرز أن الناس في النهاية لا تثور من أجل فكرة مجردة مثل تطبيق الشريعة أو إنقاذ الإسلام، أو فصل الدين عن الدولة، ولكنهم يثورون لظروف قاهرة تمس تفاصيل معيشتهم اليومية. يثورون ضد تقييد حرياتهم وعدم المساواة أمام القانون. يثورون لأنهم محرومون من فرص تحسين ظروف حياتهم، لأن هناك دائمًا مجموعة مميزة تستحوذ على الفرص دون غيرها. يثور الناس من أجل توفير مسكن يوفر الحد الأدنى من الحياة الكريمة. يطالبون بنظام تعليمي جيد متاح للجميع – القادر وغير القادر – يضمن لهم فرصًا متكافئة وعادلة في الترقي وتحسين وضعهم الاجتماعي. يتطلعون إلى نظام صحي عادل يضمن توفير العلاج

للجميع. كما ينتفض الناس غضبًا من عدم المساواة أمام القانون، وإفلات بعض الناس بجرائمهم وإلصاق الجرائم بآخرين أبرياء. كل هذه التفاصيل التي يثور من أجلها الناس لا علاقة لها بشعارات إسلامية أو أيديولوجية. إنها تفاصيل تمس الظروف والمعيشة اليومية وتخاطب قيمًا إنسانية فطرية. وإذا تحسنت تلك الظروف، فما الذي يدعو الناس للثورة – باسم الدين أو باسم أي أيديولوجيا أخرى؟

لا يهم كثيرًا إذا كانت الأنظمة تدعي العلمانية أم تدعي أنها حكم ديني، فالأساس ليس الشعار الذي ترفعه الأنظمة، والصراع ليس بين العلمانية والدين. فلم يضمن فصل الدين عن الدولة حياة أفضل في بعض المجتمعات، كما لم يضمن تدين الحكام عدلًا لشعوبهم في مجتمعات أخرى.

الصراع في أصله بين الحرية والقمع، والعدل والظلم. وفي ظل هذا الصراع فإن كل محاولة تحقق هذه القيم مشروعة بغض النظر إذا كانت تشبه الحداثة والعلمانية الغربية أم لا تشبهها. وسيكون المقياس هو مدى نجاح الحركات المقاومة الرافعة للشعارات المختلفة في تحقيق الحرية والعدل، الحرية بمعناها الشامل والعدل بمعناه الشامل أيضًا.

الملاحق

قائمة بالمنتجات الثقافية التى وردت في الكتاب[102]:

أولًا: الكتب:

1. هل دفن العلم الإله؟، جون لينوكس، دار س.ك.م ر. بروك هاوس للنشر، 2002.

2. الكارو والمرسيدس، د. هبة شريف، دار سلامة، 2015.

3. مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ديفيد إنجليز – جون هيوسون، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

4. تحطم الثقافة الغربية. إعادة القاء نظرة على الحركة الإنسانية، جون كارول، ترجمة مارك عبود، الانتشار العربي، 2012.

5. نقد الحداثة، ألان تورين، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

6. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، وائل حلاق، مطبعة جامعة كولومبيا، 2012. (صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في 2014).

102- ترجمة عناوين الكتب الأجنبية غير المنشورة هي اجتهاد شخصي من المؤلف.

7. ثلاثية غرناطة، رضوى عاشور، الطبعة الثالثة، دار الشروق، 2001.

8. حقول الدم: الدين وتاريخ العنف، كارين أرمسترونج، راندوم هاوس. لندن. 2014. (صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر).

9. رهانات النهضة في الفكر العربي، ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر. دمشق. سوريا 2000.

10. الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني، رؤية، القاهرة 2006.

11. القضية الفلسطينية، إدوارد سعيد، تايمز بوك، نيويورك 1979.

12. تغطية الإسلام، كيف يحدد الأعلام والخبراء كيف نرى بقية العالم، بانثيون، نيويورك 1981.

13. الثورة الإيرانية والاقتصاد. صراع النخب حول استقلال الاقتصاد الإيراني، أواليلي بساران، ترجمة مجدي صبحي، دار التنوير، 2012.

14. الإسلام في الليبرالية، جوزيف مسعد، مطبعة جامعة شيكاغو، 2015.

15. واحة الغروب، بهاء طاهر. الطبعة السابعة. دار الشروق. القاهرة. 2007.

16. مبادرة إنهاء العنف. رؤية واقعية ونظرة شرعية. تأليف وإعداد أسامة إبراهيم حافظ، عاصم عبد الماجد محمد، مكتبة التراث الإسلامي، 2002.

17. حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، تأليف وإعداد: ناجح إبراهيم عبد الله، علي محمد الشريف، مكتبة التراث الإسلامي، يناير 2002.

18. تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، تأليف وإعداد: حمدي عبد العظيم، ناجح إبراهيم عبد الله، علي محمد علي الشريف، مكتبة التراث الإسلامي، يناير 2002.

19. عباس محمود العقاد: نوابغ الفكر العربي، ابن رشد، الطبعة السادسة، دار المعارف. د. تاريخ.

20. جمهورية توحيل التراب. ترتيل التراب. عبد الرزاق الجبران، دار إنسان، بيروت، لبنان 2015. الطبعة السادسة.

21. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

22. الولي والمقدس. الخروج من الدنيوية، شحاتة صيام، مصر العربية للنشر والتوزيع، 2010.

23. الفتنة الكبرى. عثمان. الجزء الأول، طه حسين. مؤسسة هنداوي. القاهرة. 2013.

24. التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر. ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي، عمار علي حسن، دار العين للنشر، 2009.

25. الدين والتدين. التشريع والنص والاجتماع، عبد الجواد ياسين، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.

26. قواعد العشق الأربعون، إليف شافاك، رواية عن جلال الدين الرومي، ترجمة خالد الجبيلي، طوى للنشر والإعلام، 2012.

27. المستقبل للإسلام الروحاني، أريك يونس جوفروا، ترجمة هاشم صالح، مراجعة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، نبض للنشر والتوزيع، 2015.

28. الإسلام بين الشرق والغرب، على عزت بيجوفيتش، ترجمة محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، 1994.

29. نقد السياسة. الدولة والدين، برهان غليون. الطبعة الثالثة. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 2004.

30. تاريخ الإصلاح في الأزهر، الشيخ عبد المتعال الصعيدي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2011.

31. بناء دولة مصر محمد علي، دكتور محمد فؤاد شكري – عبد المقصود العناني – سيد محمد خليل، دار الفكر العربي، 1948.

32. الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا، 2011.

33. التمييز الموسوي، يان أسمان، دار نشر كارل هانزر، 2003.

34. قوة الدين في المجال العام، يورجن هابرماس، وتشارلس تيلر، وجودث بتلر، وكورنيل ويست، بيرسيس بوكس جروب (صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن دار التنوير في 2013).

35. الوعي بما هو غائب. الإيمان والعقل في عصر ما بعد العلمانية،يورجن هابرماس. بوليتي برس. 2010.

36. الله – لماذا، كارين أرمسترونج، ترجمة د. فاطمة نصر، د. هبة محمود عارف، إصدارات سطور الجديدة، 2010.

37. الثقافة وموت الإله، تيري إيجلتون، مطبعة جامعة ييل، 2014.

38. دين الإنسان. بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، فراس السواح، دار علاء الدين، الطبعة الرابعة، 2002.

39. الحياة سياسة: كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، آصف بيات، الطبعة الثانية، مطبعة جامعة ستانفورد، 2013. (صدرت الترجمة العربية لهذا الكتاب عن المركز القومي للترجمة عام 2006).

40. كل رجال الباشا. محمد علي وجيشه وبناء مصر الحديثة، خالد فهمي، ترجمة شريف يونس، دار الشروق، 2001.

41. الحشاشون: فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، برنارد لويس، تعريب محمد العزب موسى، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 2006.

42. الذاكرة الحضارية. الكتابة والذكرى والهوية السياسية في الحضارات الكبرى الأولى، يان أسمان، ترجمة عبد الحليم عبد الغني رجب، المركز القومي للترجمة.

ثانيًا: مقالات الجرائد الورقية:

1. ناجح إبراهيم، جريدة المصري اليوم، 1 أكتوبر 2015.
2. اليوم السابع، 1 يوليو 2014.
3. عباس شومان، الأهرام، 30 يونيو 2014.
4. الأهرام، 14فبراير 2014.
5. جريدة اليوم السابع، 20 يونيو 2011.
6. جريدة الشروق، أحمد عبد ربه، 23 أبريل 2016.

ثالثًا: المقالات الإلكترونية:

1. موقع جريدة الأهرام الإلكتروني بتاريخ 26 يوليو 2014.

2. كنت ماركسيًا ضالًا، يانيسفاروفاكس، موقع مدى مصر، 2015/8/1.

3. موقع ذاكرة مصر المعاصرة.

رابعًا: البرامج التليفزيونية:

1. برنامج الاتجاه المعاكس، تقديم فيصل القاسم، مايو 2005.

خامسًا: الأفلام:

1. فيلم الجمال الأمريكي American Beauty، إنتاج عام 1999م، إخراج سام ميندس، تمثيل كيفين سبيسي وآنيت بينينج.

2. فيلم أفاتار Avatar، إنتاج 2009، إخراج جيمس كاميرون، بطولة سام ورثينجتون وزوي سالدانا وسيجورني ويفر.

3. فيلم الإرهابي، إنتاج 1994، إخراج نادر جلال، بطولة عادل إمام وشيرين.

4. فيلم المصير، إنتاج عام 1997، إخراج يوسف شاهين، بطولة نور الشريف ومحمود حميدة وليلى علوي ومحمد منير.

5. فيلم الإرهاب والكباب، إنتاج عام 1992، إخراج شريف عرفة، بطولة عادل إمام وكمال الشناوي ويسرا.

6. فيلم الزوجة الثانية، إنتاج عام 1967، إخراج صلاح أبو سيف، بطولة سعاد حسني وسناء جميل وشكري سرحان وصلاح منصور.

7. فيلم وداعًا بونابرت، إنتاج 1986، إخراج يوسف شاهين، بطولة أحمد عبد العزيز وحسن العدل وصلاح جاهين وصلاح ذو الفقار.

8. فيلم الحب فوق هضبة الهرم، إنتاج 1986، إخراج عاطف الطيب، بطولة أحمد زكي وآثار الحكيم.

سادسًا: المسلسلات:

1. مسلسل العائلة، إنتاج عام 1994، إخراج إسماعيل عبد الحافظ، بطولة محمود مرسي وليلى علوي وعبد المنعم مدبولي ورجاء الجداوي.

2. مسلسل الخواجة عبد القادر إنتاج عام 2012، إخراج شادي الفخراني، بطولة يحيى الفخراني وأحمد فؤاد سليم وسوسن بدر وسلافة معمار.

الفهرس

د. هبة شريف

- حصلت هبة خيري محمد شريف على الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة القاهرة عام 1996.

- عملت مدرسًا للأدب المقارن والأدب الناطق بالألمانية حتى عام 2002 في جامعة القاهرة.

- حصلت على دبلومة تدريس اللغة الألمانية للأجانب من معهد جوته بميونخ في عام 1994، ثم عملت بتدريس اللغة الألمانية بالمعهد في القاهرة حتى عام 2000.

- اختيرت عضوًا في لجنة التحكيم الخاصة بـ"ليتريكس" (الكتب الألمانية المترجمة إلى العربية) لعامي 2004 و2005.

- عملت منذ عام 2002 حتى إبريل 2016 رئيسًا لفرع المؤسسة الثقافية السويسرية بالقاهرة (بروهلفتسيا)، حيث كانت مسؤولة عن وضع خطة واستراتيجيات المؤسسة للعمل الثقافي بالمنطقة العربية، وفي إطار عملها نظمت العديد من المشروعات الثقافية والفنية في مختلف مجالات الفنون.

- لها مقالات بالألمانية والعربية حول التفاعل الحضاري، والفنون المعاصرة والأدب المقارن، كما أن لها ترجمات عن الألمانية، منها "نموذج طفولة" لـ"كريستا فولف" عام 1999 و"محنة" لـ"بيتر هاندكه" عام 2000، و"عصور الأدب الألماني" الصادر عن عالم المعرفة بالكويت. كما صدر لها عام 2015 كتاب "الكارو والمرسيدس.. حداثة لم تكتمل" عن دار سلامة للنشر 2015 ، والذي كان بمثابة تعليق على المشهد الثقافي المعاصر بمصر ومدى تأثير الحداثة التي لم تكتمل أبدا في مصر عليه.